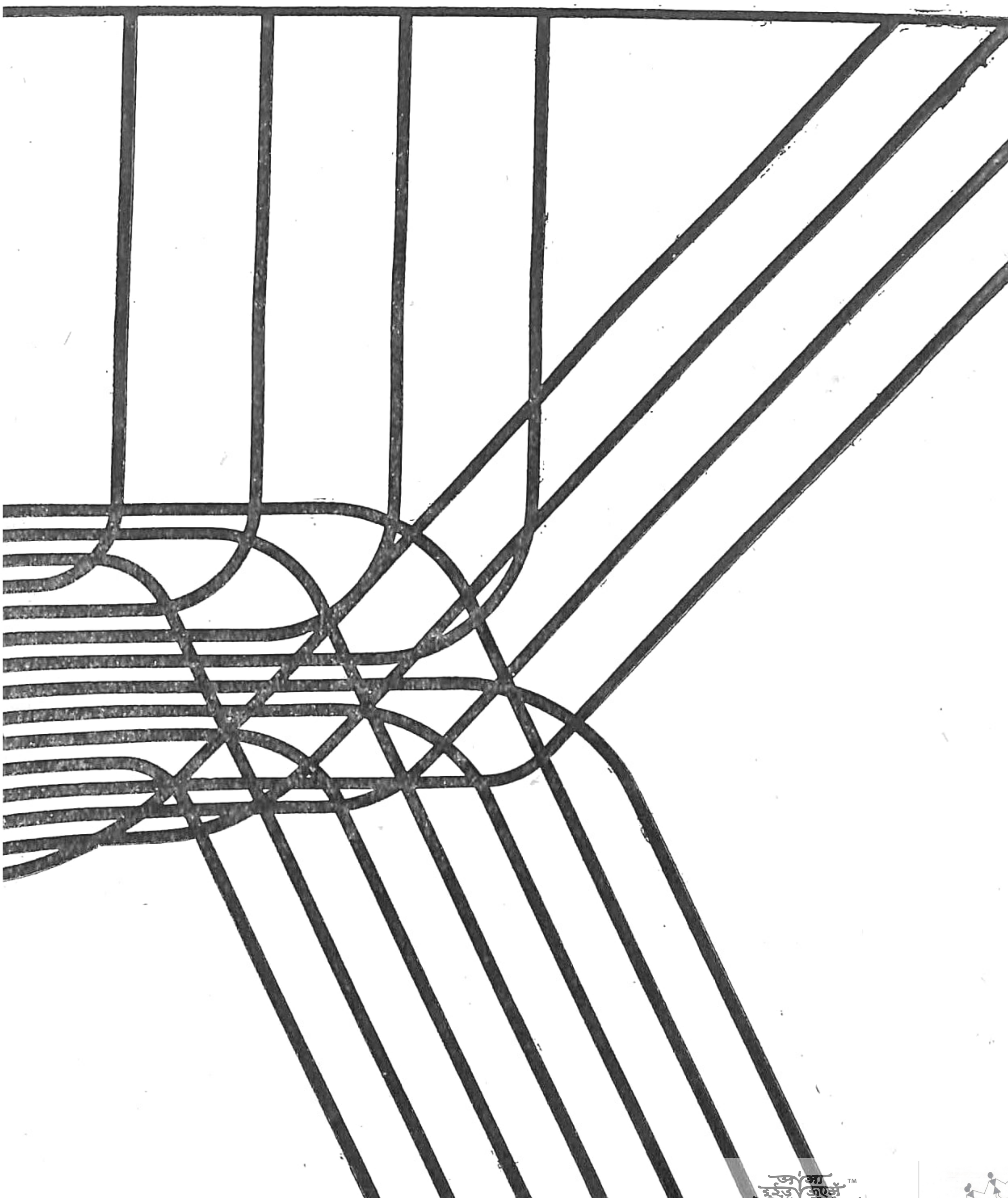
नवभारत

४५ । अंक ४, ५ । जानेवारी–फेब्रुवारी १९९२ (मार्गशीर्ष–पौष–माघ, शके १९१३)



अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास
नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते
महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ४५ । अंक ४, ५ । जाने-फेब्रु. १९९२
मार्गशीर्ष-पौष-माघ, शके १९१३;
किंमत १५ रुपये. वार्षिक वर्गणी ६० रुपये.
आजीव सदस्य वर्गणी–
व्यक्ती : रु. ५००/– संस्था : रु. ७५०/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ‘ नवभारत ’ मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकासाठी ‘ स्थायी निधी ’ निर्माण केला आणि अनुदानही दिले आहे.

अनुक्रमणिका

नवभारत

जानेवारी–फेब्रुवारी १९९२

अनुक्रम

लेखक–परिचय

■ **आनंद थत्ते**– साहित्याभ्यासक; बी–२/१, जलसान्निध्य, नारायण पुजारी नगर, खान अब्दुल गफारखान रोड, वरळी, मुंबई–४०००१८ ■ **सु. बा. कुळकर्णी**– विभागप्रमुख, भाषाविज्ञान विभाग, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर; शकुंतला सदन, ७५ रामदास पेठ, नागपूर–४४००१० ■ **अ. ना. ठाकूर**– मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान, वातावरणविज्ञान इत्यादी विषयांचे संपादक; वाई–४१२ ८०३ ■ **व. त्रि. चिपळोणकर**– निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६ नवी पेठ, पुणे–४११०३० ■ **एस. डी. इनामदार**– मराठी कथाकार व विश्वकोशात विविध कलाविषयांचे संपादक; वाई–४१२८०३ ■ **रा. द. गोडबोले**– निवृत्त प्राचार्य, राम नारायण रुइया कॉलेज; २०७ बी, लेडी जहांगीर रोड, माटुंगा, मुंबई–४०००१९ ■ **एच. एम. देसरडा**– मिलिंद महाविद्यालय, औरंगाबाद येथे अर्थशास्त्राचे नामवंत प्राध्यापक, राज्य नियोजन मंडळाचे माजी सदस्य; महाजन कॉलनी, सिडको एन–२, औरंगाबाद. ■ **भालचंद्र फडके**– सुप्रसिद्ध समीक्षक आणि दलित साहित्याचे व्यासंगी; १७, विश्रामबाग सोसायटी, सेनापती बापट रोड, पुणे–४११०१६.

अनुक्रमणिका

संपादकीय

इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव

विश्व आणि माणूस यांच्या स्वरूपाविषयीची एक विशिष्ट तत्त्वज्ञानात्मक विचारप्रणाली हा जर 'इहवादा'चा नेमका अर्थ असेल, तर विचारस्वातंत्र्य आणि आविष्कारस्वातंत्र्य ह्या व्यक्तीच्या मूलभूत हक्कांना मान्यता देणारी भारतीय राज्यघटना इहवादी असू शकत नाही हे उघड आहे. आणि अर्थात ह्या घटनेवर आधारलेले भारतीय राज्य इहवादी असणार नाही.

भारतीय संदर्भात 'इहवादा'चा एक वेगळा, वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थ लावला पाहिजे असा युक्तिवाद अनेकांनी केला आहे. हा अर्थ असा, की इहवाद म्हणजे सर्वधर्मसमभाव. ह्या युक्तिवादाचे सार असे : भारतीय समाज हा आज तरी एक धार्मिक समाज आहे. शिवाय ह्या समाजाची ऐतिहासिक घडण अशी झाली आहे की, हा बहुधार्मिक समाज आहे. भिन्न धार्मिक जमातींचा मिळून हा समाज बनला आहे. बहुसंख्य भारतीय व्यक्ती, स्त्री-पुरुष, हे कोणत्या तरी धार्मिक जमातीचे घटक म्हणून जगतात, त्या जमातीची जी धार्मिक श्रद्धा असेल तिला अनुसरून, तिच्या आधारे जगतात. ही श्रद्धा भाबडी, अशिक्षित, जी केवळ कौटुंबिक व सामाजिक परंपरेपासून व्यक्तीला प्राप्त झालेली असते अशी असेल. पण बहुसंख्य भारतीय व्यक्तींच्या जीवनाचा आशय, त्यांची नैतिक मूल्ये, जीवनाची साध्ये, आदर्श त्यांच्या धार्मिक श्रद्धेने घडविलेले असतात हे सामाजिक वास्तव आहे. आता भारतीय समाज, आणि भारतीय राज्यघटनेवर आधारलेले भारतीय राज्य ह्यांत भेद केला पाहिजे, ह्या दोन भिन्न गोष्टी आहेत हे ध्यानात घेतले पाहिजे हे उघड आहे. पण विशिष्ट समाज आणि त्या समाजाने स्वतःच्या नियमनासाठी आणि साफल्यासाठी निर्माण केलेले आणि चालविलेले राज्य ह्या दोहोंच्या मूलभूत मूल्यांत आणि दृष्टिकोणांत फार तफावत असू शकत नाही. भारतीय समाज जर मूलतः धार्मिक असेल तर भारतीय राज्य आणि त्याला आधारभूत असलेली राज्यघटना निधर्मी, 'पाखंडी', धार्मिक श्रद्धेच्या विरोधी किंवा धार्मिक श्रद्धेविषयी उदासीन अशी असू शकणार नाही. ज्या सामाजिक व्यवहाराचे नियमन राज्यघटनेला करायचे आहे– आणि ह्या राज्यघटनेला अनुसरून चालणाऱ्या राज्यसंस्थेला करायचे आहे, त्या व्यवहारात धार्मिक श्रद्धेला अजिबात स्थान असणार नाही अशी राज्यघटनेची भूमिका असणे अशक्य आहे. पण भारतीय समाज धार्मिक आहे हे त्याच्याविषयीचे जितके महत्त्वाचे सत्य आहे तितकेच तो बहुधार्मिक समाज आहे हेही सत्य महत्त्वाचे सत्य आहे. तेव्हा धार्मिक श्रद्धेला सामाजिक व्यवहारात महत्त्वाचे स्थान आहे हे जेव्हा भारतीय राज्यघटना मान्य करते तेव्हा ती एका विशिष्ट धार्मिक समाजाची श्रद्धा असू शकत नाही. ज्या सर्व धार्मिक जमातींचा मिळून भारतीय समाज बनला आहे त्या प्रत्येक जमातीच्या धार्मिक श्रद्धेला भारतीय राज्यघटना समान मान्यता देते, सामाजिक व्यवहारातील तिच्या स्थानाचा आणि अधिकाराचा समान आदर करते. प्रत्यक्षात ह्याचा अर्थ काय होईल ? प्रत्येक धार्मिक जमातीचा जो अंतर्गत सामाजिक व्यवहार असतो त्याचे नियमन तिच्या धार्मिक श्रद्धेकडून होत असते आणि हे करण्याचा त्या श्रद्धेचा जो अधिकार असतो तो भारतीय राज्यघटनेला मान्य आहे. आपापल्या अनुयायांच्या सामाजिक जीवनाचे नियमन करण्याचा सर्व भिन्न धार्मिक श्रद्धांना समान अधिकार आहे हे राज्यघटनेचे मूलभूत तत्त्व आहे. म्हणजे राज्यघटनेप्रमाणे प्रत्येक धार्मिक जमात स्वायत्त आहे आणि तिचा समान दर्जा आहे. राज्यघटना इहवादी आहे ह्याचा अर्थ ती सर्वधर्मसमभावाच्या तत्त्वावर आधारलेली आहे आणि ह्या तत्त्वाचा आशय असा, की प्रत्येक धार्मिक जमातीला स्वतःच्या अंतर्गत व्यवहाराचे नियमन करण्याचे समान स्वातंत्र्य आणि समान अधिकार आहे; ह्या मूलभूत तत्त्वावर भारतीय राज्यघटना आधारलेली आहे.

अनेक मुसलमान पुढारी इहवादाचा आणि सर्वधर्मसमभावाचा असा अर्थ लावताना आढळतात. ह्याच्यामागे भारताच्या अलीकडच्या इतिहासाविषयीची एक दृष्टी आहे. ही दृष्टी अशी : "भारताची द्विराष्ट्रवादाच्या पायावर फाळणी झाली ही गोष्ट खरी आहे. भारतीय उपखंडातील मुसलमान जमात हे एक राष्ट्र आहे, हिंदू जमात हे दुसरे राष्ट्र आहे, भारतीय राष्ट्र असे एक सामायिक राष्ट्र अस्तित्वात नाही, भारतीय मुसलमान हे एक राष्ट्र असल्यामुळे त्याला स्वतःची भूमी आणि त्या भूमीवर उभारलेले आणि स्वतःच्या अस्मितेचा आविष्कार करणारे सार्वभौम राज्य असण्याचा अधिकार आहे हा द्विराष्ट्रवादाचा आशय होता. त्याच्या आधारावर भारताच्या भूमीची फाळणी झाली आणि पाकिस्तान हे वेगळे, इस्लामी सार्वभौम राज्य स्थापन करण्यात आले. हे सर्व खरे असले तरी एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. ती अशी, की त्या वेळी ज्या भारतीय मुसलमानांनी द्विराष्ट्रवादाचा स्वीकार केला ते पाकिस्तानचे नागरिक बनले, ज्यांना तसे करणे

अनुक्रमणिका

आवश्यक होते त्यांनी उरलेल्या भारतातून पाकिस्तानात स्थलांतर केले. पण जे मुसलमान भारतात राहिले ते स्वेच्छेने राहिले. त्यांना द्विराष्ट्रवाद अमान्य होता. आपण भारतीय आहोत अशीच त्यांची धारणा होती. पण ते मुसलमानही होते आणि आपल्या धार्मिक श्रद्धेप्रमाणे त्यांना जगायचे होते. ह्या परिस्थितीत राष्ट्रीय नेते आणि भारतीय मुसलमान यांच्यात एक (स्पष्ट किंवा अध्याहृत असा) करार झाला. म्हणजे मुसलमान जमातीला राष्ट्रीय नेत्यांकडून एक आश्वासन मिळाले. हे आश्वासन असे, की मुसलमान जमातीचे भारतात (त्याच्या इतर घटकांशी) समान असलेला एक घटक असे स्थान राहील आणि स्वत:च्या अंतर्गत व्यवहाराचे आपल्या परंपरेप्रमाणे नियमन करण्याचा समान अधिकार ह्या जमातीला राहील. हे आश्वासन भारतीय राज्यघटनेत मूर्त झाले आहे आणि म्हणून मुसलमानांच्या अंतर्गत व्यवहारात, उदा., त्यांच्या परंपरागत कायद्यात, हस्तक्षेप करण्याचा भारतीय राज्याला अधिकार नाही. ह्यात मुसलमान जमातीला विशेष स्थान देण्यात आले आहे असेही नाही. सर्व धार्मिक जमातींची अंतर्गत स्वायत्तता आणि दर्जा समान आहे. हा सर्वधर्मसमभाव होय, त्यालाच 'इहवाद' हे दिशाभूल करणारे नाव देण्यात आले आहे आणि सर्वधर्मसमभाव ह्या अर्थाने भारतीय राज्यघटनेचे मूलभूत तत्त्व आहे."

इस्लामच्या परंपरेची काही माहिती ज्यांना आहे त्यांना ही भूमिका स्वीकारणाऱ्या मंडळींपुढे इस्लामच्या प्रेषितांनी मदिनेमध्ये जे राज्य स्थापन केले होते त्याचा आदर्श आहे हे सहज दिसून येईल. भारताच्या अलीकडच्या इतिहासाच्या ज्या निरूपणावर ही भूमिका आधारण्यात आली आहे तो अर्थात कल्पित आहे. फाळणीच्या वेळच्या घडामोडी ज्यांना आठवत असतील त्यांना त्या वेळी मुसलमानांतील अनेकांना एका प्रकारच्या धार्मिक उन्मादाने ग्रासले होते, 'हसके लिया पाकिस्तान, लढके लेंगे हिंदुस्तान' अशा घोषणांनी आकाश दुमदुमत होते; धार्मिक पायावर झालेल्या फाळणीचे ज्या मुसलमानांना भारतात राहावे लागणार आहे त्यांच्यावर काय दूरगामी परिणाम होतील ह्याचा विचार करा असे आवाहन मौ. आझादांसारखे नेते जेव्हा करीत होते तेव्हा त्यांची अनेक मुसलमान नेत्यांकडून कशी संभावना करण्यात आली हेही आठवत असेल. झाले ते गेले. आपण इहवादी असू आणि गंगा धार्मिक नदी असेल तर ते गंगेला मिळाले असे म्हणता येणार नाही. पण कटू इतिहास निष्कारण उगाळू नये असे म्हणता येईल खरा प्रश्न वेगळा आहे. एखाद्या जमातीच्या नेत्यांना आपल्या इतिहासाकडे प्रांजलपणे आणि चिकित्सकपणे पाहता येत नसेल तर त्याचा अर्थ असा होतो, की वर्तमानकाळात जी वास्तव परिस्थिती आहे तिचे योग्य आकलन करण्यात आणि आपल्या जमातीचे हित साधण्याच्या आणि इतर जमातींशी समंजसपणे नाती जोडण्याच्या दृष्टीने तिला योग्य तो प्रतिसाद देण्यातही तिला मानसिक अडचणी येत असणार. सर्व भारतीय नागरिकांचा दर्जा समान असेल आणि त्यांचे मूलभूत हक्क समान असतील, मग त्यांचा धर्म, भाषा, वंश काहीही असो ह्या तत्त्वाच्या पायावर लोकशाही, प्रजासत्ताक राज्याची स्थापना राष्ट्रीय नेत्यांना करायची होती हे निर्विवाद आहे. अशा राजकीय व्यवस्थेत उत्साहाने सहभागी होण्यात मुसलमानांना कोणत्या अडचणी भासत होत्या? धार्मिक पायावर फाळणीची मागणी करणाऱ्या नेत्यांना त्यांनी एवढा भरघोस पाठिंबा का दिला? आपल्या परंपरेचे आणि इतिहासाचे मुसलमानांचे जे आकलन आहे त्याच्यात ह्या अडचणींची पाळेमुळे रुजलेली आहेत का? ह्या प्रश्नांची उत्तरे मुसलमानांनी प्रांजलपणे शोधावी असे आवाहन करायला आजही कुणी धजत नाही. राजकीय नेते ते करीत नाहीत ह्याचे कारण उघड आहे. 'विचारवंत'ही ते करायला धजत नाहीत कारण आपण प्रतिगामी, हिंदू जमातवादी ठरू ह्याचा धसका त्यांनी घेतलेला असतो.

इतिहास काहीही असो भारतीय राज्यघटनेप्रमाणे भारतीय नागरिक असलेल्या व्यक्ती हे भारतीय राज्याचे घटक आहेत, कोणतीही जमात तिचा घटक नाही. ज्या हक्कांना राज्यघटनेने मान्यता दिली आहे ते व्यक्तींचे मूलभूत हक्क आहेत. व्यक्तींचे स्वातंत्र्य स्वीकारण्यात आले आहे, जमातीची स्वायत्तता नव्हे. कोणत्याही विशिष्ट धार्मिक श्रद्धेत अंतर्भूत असलेल्या सिद्धान्तांवर भारतीय राज्यघटना आधारलेली नाही हे तर उघड आहे. म्हणजे, राज्यसंस्थेची घडण कशी असावी, तिचे अधिकार काय आणि कर्तव्ये काय आहेत ह्याविषयीचे श्रुति-स्मृतींचे सिद्धान्त, किंवा ख्रिस्ती धर्माचे किंवा इस्लामचे सिद्धान्त ग्राह्य मानून तिची रचना झालेली नाही. कोणत्याही विशिष्ट धार्मिक श्रद्धेचा प्रसार करणे तिच्या घोषित उद्दिष्टांशी विसंगत आहे. राज्यघटनेप्रमाणे सर्व नागरिकांचे हक्क समान आहेत, त्यांच्यासाठी तेच कायदे असावे लागतात. आणि त्यांना ते एकाच पद्धतीने लावावे लागतात, ह्या सर्व बाबतींत धार्मिक पायावर नागरिकांमध्ये यत्किंचितही भेद करणे अवैध ठरेल. ह्या अर्थाने राज्यघटना धर्मनिरपेक्ष आहे असे म्हणता

येते. म्हणजे असे, की राज्यघटनेप्रमाणे भारतीय प्रजासत्ताकाचा जो व्यवहार चालेल त्याच्या संदर्भात विशिष्ट नागरिक कोणत्या धर्माचे आहेत हा विचार पूर्णपणे गैरलागू आहे. आपल्या धर्माचे पालन करण्याचा आणि प्रसार करण्याचा नागरिकाचा मूलभूत हक्क घटनेने स्पष्टपणे मान्य केला आहे हे खरे. परंतु प्रत्येक नागरिकाचा विचारस्वातंत्र्याचा, आविष्कारस्वातंत्र्याचा जो सामान्य मूलभूत हक्क मान्य झालेला आहे त्यापासून हा हक्क निष्पन्न होतो; त्यासाठी वेगळी तरतूद करण्याचे कारणही नव्हते. ‘पृथ्वी चौकोनी आहे’ असा माझा ठाम विश्वास असेल आणि हे महत्त्वाचे सत्य लोकांपर्यंत पोचविणे हे माझे कर्तव्य आहे अशी माझी धारणा असेल तर ह्या मताचा प्रसार मी करीत राहीन आणि तो करण्याचा माझा हक्क घटनेने मान्य केला आहे. त्याचप्रमाणे माणूस ख्रिस्ती असला आणि ख्रिस्ती श्रद्धेप्रमाणे त्याने आचरण केले तरच तो स्वर्गाला जातो, नाही तर तो अनंत काळ नरकात खितपत पडतो असा माझा विश्वास असेल तर ह्या मताचा मी प्रचार करीन, ख्रिस्ती होण्यासाठी लोकांचे मन वळवीन, आणि घटनेने विचारस्वातंत्र्य व आविष्कार-स्वातंत्र्य ह्यांविषयीचे जे हक्क मान्य केले आहेत त्यांना अनुसरूनच हे प्रयत्न करण्याचे स्वातंत्र्य मला आहे. हे प्रयत्न अर्थात ख्रिस्ती धर्मप्रसाराचे प्रयत्न असतील. हे प्रयत्न करण्याचे स्वातंत्र्य हा एकंदर व्यक्तिस्वातंत्र्याचा भाग आहे. त्यासाठी घटनेचे वेगळे कलम असणे अनावश्यक होते. कदाचित फाळणीच्या वेळी मुसलमान जमातीतील एका मोठ्या भागाने जे वातावरण निर्माण केले होते त्याची प्रतिक्रिया म्हणून हिंदू जमातीकडून काही आडमुठेपणा होऊ नये ह्या उद्देशाने धर्मपालनाचा आणि धर्मप्रसाराचा अधिकार घटनेमध्ये स्पष्टपणे नमूद करणे घटनाकारांना त्या वेळी आवश्यक वाटले असावे. पण वर म्हटल्याप्रमाणे हा अधिकार हा स्वातंत्र्याच्या अधिकाराचा भाग आहे. कबड्डीचा प्रसार करणे, स्त्रियांनी पुरुषांसारखा सर्वतोपरी पोषाख करावा ह्या मताचा प्रसार करणे, शेतजमीन सार्वजनिक मालकीची असावी ह्या मताचा प्रसार करणे आणि ख्रिस्ती धर्माचा प्रसार करणे ह्यांत राज्यघटनेच्या दृष्टीने काही भेद नाही. महत्त्वाची गोष्ट अशी, की हा जो स्वातंत्र्याचा हक्क घटनेने मान्य केला आहे तो नागरिक व्यक्तीचा हक्क म्हणून मान्य केला आहे. तो कोणत्याही धार्मिक जमातीचा हक्क म्हणून मान्य करण्यात आलेला नाही.

धार्मिक किंवा भाषिक अल्पसंख्याकांचा स्वतःच्या संस्था स्थापन करून चालविण्याचा हक्क घटनेने मान्य केला आहे. पण हा हक्कही मूलतः व्यक्तींचा हक्क आहे, अल्पसंख्य धार्मिक किंवा भाषिक गटांचा नाही. हिंदू समाज, मुसलमान समाज, शीख समाज इ. धार्मिक समाज मिळून भारतीय समाज बनला आहे ह्यात शंका नाही. भारतीय समाजाचे हे एक वर्णन आहे. बंगाली (भाषिक) समाज, गुजराती समाज, उर्दू (भाषिक) समाज, इ. भाषिक समाजांचा मिळून भारतीय समाज बनला आहे. हे भारतीय समाजाचे दुसरे वर्णन आहे. अनेक जातिजमातींचा मिळून भारतीय समाज बनला आहे. हे त्याचे तिसरे वर्णन आहे. त्याच व्यक्ती एका संदर्भात बहुसंख्य समाजाचे घटक असतील, दुसऱ्या संदर्भात अल्पसंख्य समाजाचे घटक असतील. उदा., बंगालमध्ये राहणारे बंगालीभाषिक मुसलमान धार्मिक दृष्ट्या अल्पसंख्य समाजाचे घटक आहेत पण भाषिक दृष्ट्या बहुसंख्य समाजाचे घटक आहेत. उलट, बंगालमधील आसामीभाषिक हिंदू धार्मिक दृष्ट्या बहुसंख्य समाजाचे घटक आहेत पण भाषिक दृष्ट्या अल्पसंख्य समाजाचे घटक आहेत. बहुसंख्य समाज साधारणपणे आत्मकेंद्रित, आत्ममग्न असतो. जे इतर आहेत त्यांच्याविषयी त्याची वितुष्टाची भावना नसली तरी दुराव्याची आणि अनास्थेची वृत्ती स्वाभाविकपणे असते. तेव्हा अल्पसंख्य समाजातील व्यक्तींच्या दृष्टीने ज्या प्रवृत्तींना (ॲक्टिव्हिटी) महत्त्व असते– ह्या धार्मिक प्रवृत्ती असतील किंवा भाषिक– वाङ्मयीन प्रवृत्ती असतील– त्या त्यांना अनेकदा उदासीन, काहीशा प्रतिकूल अशा वातावरणात चालवाव्या लागतात. सामाजिक परिसरापासून त्यांना फारसे प्रोत्साहन लाभत नाही. तेव्हा अल्पसंख्य जमातीतील व्यक्ती एकत्र येऊन जर आपल्या दृष्टीने महत्त्वाच्या असलेल्या प्रवृत्ती चालवायला जर एकत्र आल्या तर राज्यसंस्थेने त्यांना काही विशेष संरक्षण देणे योग्य ठरते.

ज्या गोष्टींचे लोकांना महत्त्व असते त्या गोष्टींचे लोकांना महत्त्व आहे ही वस्तुस्थिती मान्य करून राज्यसंस्थेला त्या संदर्भातील आपली कर्तव्ये निश्चित करून ती पार पाडावी लागतात. उदा., अमुक वेळी अमुक ठिकाणी लोकप्रिय सिनेतारका एकत्र जमणार आहेत असे असेल तर त्या ठिकाणी त्या वेळी लोकांची प्रचंड गर्दी उसळेल हे ध्यानात घेऊन वाहतुकीचे नियंत्रण करण्याची व्यवस्था पोलिसांना करावी लागते. कुंभमेळ्याच्या वेळी लक्षावधी लोक जमणार ह्याची दखल घेऊन त्यांना किमान [illegible] लाभतील, त्यांचे

अनुक्रमणिका

आरोग्य धोक्यात येणार नाही ह्याची काळजी सरकारी अधिकाऱ्यांना घ्यावी लागते. पण ह्याचा अर्थ असा नाही की लोकांनी सिनेतारकांच्या सान्निध्यात असणे किंवा एका विशिष्ट दिवशी लोकांनी गंगेत बुडी मारणे ह्या गोष्टींना भारतीय राज्यसंस्थेच्या दृष्टीने महत्त्व आहे. त्याचप्रमाणे धार्मिक दृष्ट्या अल्पसंख्य असलेल्या जमातीच्या काही व्यक्ती धार्मिक प्रवृत्तींसाठी एकत्र येत असतील तर त्या तशा एकत्र येतात हे ओळखून त्यांच्या मार्गातील संभाव्य अडचणी दूर करणे हे राज्यसंस्थेचे कार्य ठरते.

समाजात ज्या प्रेरणा असतील आणि जी सर्वमान्य (निदान बहुमान्य) अशी उद्दिष्टे आणि साध्ये असतील त्यांना अनुसरून लोकजीवन वाहात राहील. ते सुरळीतपणे वाहात राहील अशी व्यवस्था करणे हे राज्यसंस्थेचे एक काम आहे. पण भारतीय राज्यघटना घेतली तर तिने भारतीय राज्यसंस्थेला काही साध्ये आणि काही जबाबदाऱ्या नेमून दिल्या आहेत असे आढळून येते. व्यक्तींच्या मूलभूत हक्कांशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने कायदा आणि सुव्यवस्था ह्यांचे पालन करणे ही तर एक जबाबदारी आहेच. पण काही किमान शिक्षण सर्वांना उपलब्ध करून देणे, लोकांची आर्थिक स्थिती सुधारणे, आर्थिक, सामाजिक विषमता कमी करणे, विज्ञान आणि कला यांचे संवर्धन करणे इत्यादी. ही सर्व साध्ये 'ऐहिक' आहेत हे ध्यानात येईल. दोन व्यक्तींची आर्थिक स्थिती साधारणपणे समान आहे किंवा त्यांच्या आर्थिक स्थितीत एवढी तफावत आहे हे ठरवायचे झाल्यास केवळ ऐहिक निकष वापरावे लागतात; कोणतेही धार्मिक निकष तेथे संबंधित नाहीत. पण दोन माणसांतील कोण अधिक पुण्यवान आहे हे ठरवायला धार्मिक निकष आवश्यक आहेत. लोकांचे आरोग्य, त्यांचे ज्ञान, त्यांची आर्थिक स्थिती, सामाजिक दर्जा ह्या ऐहिक गोष्टी आहेत आणि घटनेने राज्यसंस्थेची जी उद्दिष्टचे तिला नेमून दिली आहेत ती ह्या आणि अशा ऐहिक गोष्टींशी संबंधित आहेत. उदा., वर्तमानपत्रांतून ज्या शैलीत बातम्या देण्यात येतात त्या शैलीचा वापर करून मांडलेले पुढील उदाहरण घेऊ : समजा, एका जमातीचे प्रार्थनास्थळ उद्‌ध्वस्त करून दुसऱ्या जमातीच्या काही लोकांनी तेथे आपले प्रार्थनास्थळ बांधले असा भक्कम पुरावा आहे. इतका भक्कम की पुरोगामी इतिहासकारही ही घटना घडली हे मान्य करतात. समजा, ही घटना अनेक शतकांपूर्वी घडली आहे. जे प्रार्थनास्थळ नंतर बांधण्यात आले ती स्थापत्यशास्त्र दृष्ट्या एक अप्रतिम अशी इमारत आहे. पण अनेक दशकांपासून तिचा प्रार्थना करण्यासाठी उपयोग होत नाही. आता समजा, पहिल्या जमातीचे काही लोक जर असे म्हणू लागले, की दुसऱ्या जमातीच्या कित्येक अनुयायांनी आमच्यावर आक्रमण करून प्रार्थनेसाठी म्हणून ही जी नंतरची इमारत बांधली ती आम्ही नष्ट करणार आणि तेथे आमचे प्रार्थनास्थळ उभारणार. ह्या परिस्थितीत ह्या वादंगाच्या इतर बाजूंमध्ये न शिरताही, राज्याच्या वतीने सरकार अशी भूमिका घेऊ शकेल– आणि ती योग्य ठरेल–की ह्या इमारतीचे मूळ काहीही असो एका विशिष्ट परंपरेतील स्थापत्यकलेचा तो एक उत्कृष्ट नमुना आहे, तिला कलात्मक, सांस्कृतिक मूल्य आहे, आमच्या समाजाच्या (आणि मानवजातीच्या) सांस्कृतिक वारशाचा तो भाग आहे आणि म्हणून आम्ही ही इमारत नष्ट होऊ देणार नाही, ती जतन करणार. वेदमंत्र पवित्र आहेत, त्यांच्या ठिकाणी काही अलौकिक शक्ती असते असे श्रद्धाळू हिंदूंना वाटते. ह्या राज्याचे बहुसंख्य नागरिक हिंदू आहेत आणि त्यांच्या दृष्टीने वेदांना अतीव धार्मिक महत्त्व आहे म्हणून वेदविद्या जतन करण्याचा प्रयत्न आपण करणार, त्यासाठी सरकारी पैसा खर्च करणार असे राज्यघटनेप्रमाणे सरकार म्हणू शकत नाही. पण प्राचीन काळापासून वेदपठणाची जी पद्धती चालत आली आहे तिला मानव-जातीच्या दृष्टीने सांस्कृतिक महत्त्व आहे आणि म्हणून आपण तिचे शुद्ध स्वरूप राखण्याचा प्रयत्न करणार असा निर्णय सरकार घेऊ शकते. पण वेदांना धार्मिक प्रामाण्य आहे म्हणून आम्ही त्यांचे जतन करणार ही भूमिका ते घेऊ शकत नाही.

सारांश, भारतीय राज्यसंस्था ही (१) कोणत्याही धर्माच्या सिद्धान्तांवर आधारलेली नाही, (२)धर्म-निरपेक्ष अशा समान नागरिकत्वाच्या संकल्पनेवर ती अधिष्ठित आहे, (३) सामाजिक न्याय, सुव्यवस्था, नागरिकांचे आर्थिक हित, आरोग्य, शिक्षण, बौद्धिक व कलात्मक संस्कृतीचे संवर्धन आणि जोपासना इत्यादी. केवळ ऐहिक अशी उद्दिष्टे ती स्वीकारते; पण नागरिकांच्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनात धर्माला महत्त्वाचे स्थान असूनही धर्माशी संबंधित असलेली सर्व उद्दिष्टे ती वर्ज्य मानते. राज्यघटनेने तिला घालून दिलेली ही मर्यादा आहे. ह्या अर्थाने ती इहवादी आहे. ती सर्वधर्मसमभाव पाळीत असेल तर सर्व धर्मांपासून ती सारखीच अलिप्त राहते ह्या अर्थाने ती तो पाळते. ह्या मर्यादेचे रहस्य काय ह्याचा शोध घेतला पाहिजे.

* *

अनुक्रमणिका

सौंदर्यशास्त्र आणि वाङ्मयीन समीक्षा*

लेखक : रा. भा. पाटणकर

अनुवाद : आनंद थत्ते

या निबधात वाङ्मयीन समीक्षा आणि तात्त्विक सौंदर्यशास्त्र या विषयांमधील संबंधांचा अचूक वेध घेण्याचा माझा मानस आहे. परस्परगैरसमजांच्या आणि संशयाच्या धुक्यात हे क्षेत्र गुरफटले गेले आहे अशी माझी भीती आहे; आणि हे धुके हटवण्याचा या टप्प्यावर जर गंभीरपणे प्रयत्न झाला नाही तर या दोन शाखांमधील संबंध पूर्वीइतकेच भविष्यातही निष्फळ ठरतील. वाङ्मयीन समीक्षेचा आणि तात्त्विक सौंदर्यशास्त्राचा दूरान्वयानेदेखील संबंध नसतो आणि तत्त्वज्ञांच्या सहवासाने भ्रष्ट झालेले समीक्षक उत्कृष्ट समीक्षक राहू शकत नाहीत हा एफ. आर. लेव्हिस यांनी अत्यंत सक्षमतेने, आग्रहाने आणि प्रक्षोभक रीतीने मांडलेला दृष्टिकोण स्वीकारार्ह आहे असे मी मुळीच सुचवणार नाही.[१] परंतु या नैराश्यपूर्ण निष्कर्षाप्रत लेव्हिससारखे समीक्षक का येऊन ठेपले हे सहज समजण्यासारखे आहे आणि त्याबद्दल आपल्यालादेखील सहानुभूती वाटते. भूतपूर्व समीक्षकांनी चुकीच्या प्रकारच्या मार्गदर्शनाची अपेक्षा तत्त्वज्ञांकडून केली. परंतु जेव्हा तत्त्वज्ञांमध्ये समीक्षकांत अपेक्षित असलेल्या मर्मज्ञतेचा अभाव दिसला, जेव्हा त्यांनी समीक्षकाला तोंड द्यावे लागणाऱ्या समस्यांबाबत पूर्ण बेपर्वाई दर्शविली, आणि वाङ्मयीन समस्यांची कदर केली नाही तेव्हा समीक्षकांना आपली फसवणूक झाली असे वाटून ते क्षुब्ध झाले. काही समीक्षक तात्त्विक ज्ञानामुळे प्रभावित झाले हे खरे. परंतु त्या ज्ञानाचा उपयोग कसा करून घ्यायचा हे काही त्यांना कळले नाही. दोन्ही खेपेस त्यांच्यामधील संबंध उपयुक्त ठरले नाहीत. यासाठी तत्त्वज्ञांनादेखील दोषी ठरवावे लागेल. वाङ्मयीन समस्यांबद्दल बोलणे म्हणजे काही हवापाण्याच्या गप्पा-गोष्टी करणे नव्हे आणि वाङ्मयीन रसग्रहण व समीक्षा यांसाठी खास प्रशिक्षणाची आवश्यकता असते हे त्यांना समजायला हवे होते. शिवाय जर त्यांना तत्त्वज्ञानाच्या मर्यादांची जाणीव असती तर तत्त्वज्ञान काय काय करू शकते आणि कोणते विषय तत्त्वज्ञानाच्या कसे बाहेर आहेत हे त्यांना उमगले असते. 'निम्नस्तरीय' ज्ञानशाखांबद्दल ते ज्या तुच्छतेने बोलतात ते तरी किमानपक्षी त्यांनी केले नसते. म्हणून यापूर्वी जेव्हा जेव्हा या दोन ज्ञान-शाखा समोरासमोर उभ्या ठाकल्या तेव्हा तेव्हा त्याचा परिणाम निराशाजनकच झाला. परंतु भिन्न ज्ञानशाखां-मधील सहकार्याचे इतर ठिकाणी झालेले चांगले परिणाम आपल्या नजरेसमोर असल्याने आपल्याला निराश व्हायचे कारण नाही. परंतु हा संबंध जर फलदायी करावयाचा असेल तर सहकार्याच्या कक्षा नीट आखून घेतल्या पाहिजेत. कोणत्या प्रकारच्या मार्गदर्शनाची अपेक्षा तत्त्वज्ञांकडून करायची हे समीक्षकांना नीट कळले पाहिजे; आणि तत्त्वज्ञांनी सर्वज्ञाची भूमिका आणि फाजील आत्मविश्वास सोडून दिला पाहिजे. वाङ्मया-बद्दलची उत्कट आस्था आणि तात्त्विक चिंतन करण्याचे कौशल्य या दोघांचा योग्य मिलाफ होणे आवश्यक आहे. आणि जोपर्यंत समीक्षक हे तत्त्वज्ञ होत नाहीत आणि तत्त्वज्ञ हे समीक्षक होत नाहीत तोपर्यंत असे घडणे केवळ अशक्य आहे.

वाङ्मयीन समीक्षकाला कुठल्या पायरीवर साहित्ये-तर मार्गदर्शनाची गरज भासते याचा आपण आता विचार करू या.

समीक्षेची संकल्पना एक वादग्रस्त संकल्पना आहे. याची मला पूर्ण जाणीव आहे. परंतु समीक्षक आता-पर्यंत काय करीत आले आहेत याबद्दल सर्वसाधारणपणे एकमत आहे. समीक्षक हे दोन प्रकारची कार्ये करीत

---

* मूळ इंग्रजी लेख Aesthetics and Literarary Criticism by R. B. Patanker, first published in 1966; भाषांतर : आनंद थत्ते.

अनुक्रमणिका

आले आहेत– (१) विशिष्ट कलाकृतींचे विश्लेषण आणि (अर्थ) निर्णयन व (२) त्यांचे मूल्यमापन करून प्रतवारी लावणे. यांपैकी दुसरे कार्य हे खरोखरच समीक्षकाचे कार्य आहे की नाही यावर वाद आहे. प्राकृतिक विज्ञानाच्या पद्धतीने भारून जाऊन १९ व्या शतकातील काही समीक्षकांनी मूल्यमापनाचे आपले कार्य बाजूस सारले आणि आपली कार्यकक्षा ही फक्त अर्थनिर्णयन आणि विश्लेषणापुरतीच मर्यादित केली. त्यांच्या आधुनिक अनुयायांनीदेखील उघडपणे मूल्यात्मक मत प्रदर्शित करण्यापासून स्वतःला परावृत्त केले आहे. परंतु ते ज्या रीतीने भाववाही भाषेचा समीक्षेमध्ये उपयोग करतात त्यावरून निखळ अर्थनिर्णयनात्मक समीक्षेमध्येदेखील मूल्यन काही एक प्रमाणात अनुस्यूत असते असे स्पष्टपणे दिसून येते. शिवाय साहित्यकृतीतील (तथाकथित मूल्यनिर्लेप) 'घटितांवर' समीक्षकाला मूल्य दृष्ट्या तटस्थ विधान करता येते असा जर त्यांचा दृढविश्वास असेल तर ते चुकताहेत असे खेदाने म्हणावेसे वाटते. प्राकृतिक विज्ञानाच्या क्षेत्रात वेगवेगळ्या अभ्युपगमांचा कैवार घेणाऱ्या वैज्ञानिकांत निदान घटिते काय आहे यावर तरी एकमत झालेले असते. परंतु समीक्षकांमध्ये जेव्हा मतभेद होतो तेव्हा तो जितका अचूक अर्थनिर्णयनाबद्दल होतो तितकाच 'घटितां'बद्दलदेखील होतो. मतभेद असणारे दोन समीक्षक हे एकाच घटिताकडे लक्ष वेधत नसतात ही खरोखरच आश्चर्यकारक घटना आहे. जी घटिते समीक्षाविषय बनलेल्या साहित्यकृतीचे मूल्य दर्शवतात फक्त त्याच घटितांची समीक्षक निवड करतात. पोपच्या 'Elegy to the Memory of an Unfortunate Lady' या कवितेवर टिप्पणी करताना हॅझलिट त्या कवितेतील तीव्र आणि उत्स्फूर्त भावनाविष्काराची स्तुती करतो. तर दुसऱ्या बाजूस एफ. आर. लेव्हिस त्या कवितेत आढळणाऱ्या 'मेटॅफिजिकल' परंपरेतील बौद्धिक चमत्कृतिपरतेकडे आपले लक्ष वेधतो.[२] 'In Memorium' ही मूलतः 'आत्म्याची मार्गक्रमणा' रेखणारी तत्त्वचिंतनपर कविता आहे असे व्हिक्टोरियन लोकांचे म्हणणे होते तर दुसऱ्या बाजूला हॅरॉल्ड निकोलसन[३] म्हणतो, की व्हिक्टोरियन श्रोत्यांना खूष करण्यासाठी म्हणून त्यात तत्त्वचिंतनपर भाग घुसडण्यात आला आहे. आणि या दुर्दैवी कृतीमुळे त्या कवितेचे सामर्थ्य असलेला जो भावनात्मकतेचा मध्यवर्ती गाभा आहे त्याची गळचेपी होते. समीक्षकांना केवळ घटितांचे नव्हे तर फक्त संबंधित घटितांचे महत्त्व वाटते. समीक्षक कशाचा शोध घेतो आहे यावरून 'संबंधित घटिते' कोणती हे ठरत असते. प्रस्तुत काय आहे, अप्रस्तुत काय आहे हे समीक्षकाच्या वाङ्मयीन मर्मदृष्टीवर अवलंबून असते. हॅझलिट आणि लेव्हिस हे वेगवेगळ्या घटितांकडे आपले लक्ष वेधतात कारण वेगवेगळ्या मर्मदृष्टींच्या मार्गदर्शनाखाली त्याची समीक्षा वाटचाल करत असते. वाङ्मयीन समीक्षेत मूल्यनिर्लेप, मूल्यात्मक दृष्ट्या तटस्थ घटिते, वस्तुस्थिती अस्तित्वात असत नाही. आणि ज्या वस्तुस्थितीची किंवा घटितांची दखल घ्यावी असे वाटते किंवा त्यावर टिप्पणी करावी असे वाटते ती नेहमीच मूल्यात्मक चौकटीतील असतात.

सर्वच समीक्षाव्यापारामध्ये मूल्यमापन सूचित किंवा सुस्पष्ट प्रकारे अंतर्भूत झालेले असेल तर मूल्यात्मक निकष, मूल्याचे मानदंड शोधणे ही साहित्यसमीक्षकाची एक अतिशय महत्त्वाची जबाबदारी ठरते. निकषांच्या अभावी समीक्षात्मक मूल्यमापन आणि प्रतवारी ही केवळ मनाला येईल तशी, लहरीप्रमाणे केलेली गोष्ट ठरेल. समीक्षात्मक विधान जरी सर्वसामान्य ज्ञानात्मक विधानाशी तंतोतंत जुळणारे नसले तरी ज्या प्रमाणात ते विवाद्य असते, त्या प्रमाणात त्याचे ज्ञानात्मक विधानाशी निश्चित साम्य असते (उदा., समजा, अ ने म्हटले की *Adonais* पेक्षा *In Memorium* ही चांगली कविता आहे आणि समजा, आने म्हटले की '*Adonais* ही कविता *In Memorium* पेक्षा चांगली आहे.' येथे अ आणि आ यांची विधाने परस्परविरोधी ठरतात.) परंतु व्यक्तिगत आवड-निवड व्यक्त करणारे विधान विवाद्य नसते. (उदा., अ ने म्हटले की 'मला *Adonais* पेक्षा *In Memorium* ही कविता जास्त आवडते', व आ ने म्हटले की 'मला *In Memorim* पेक्षा *Adonais* जास्त आवडते') जेव्हा भिन्न व्यक्ती स्वतःच्या भिन्न वैयक्तिक आवडी-निवडी व्यक्त करतात तेव्हा मात्र त्यांची विधाने परस्परविरोधी ठरत नाहीत. समीक्षात्मक विधानांची सत्यता नाकारणे, विधानांचे खंडन करणे शक्य असते आणि वाङ्मयीन विधानाच्या खरे-खोटेपणाविषयी, योग्यायोग्यतेविषयी चर्चा करता येणे शक्य असते. याचे प्रमुख कारण म्हणजे साहित्यिक

विधान हे नेहमीच एखादा मूल्यनिकष सूचित करत असते आणि म्हणूनच त्या विशिष्ट विधानाच्या पुष्टचर्थ आपण कारणे (reasons) देऊ शकतो. मूल्यमापन करणे आणि प्रतवारी करणे या व्यवहारात निकषांचे सूचन होते या भूमिकेलाच एफ. आर. लेव्हिस यांनी आव्हान दिले आहे. जिला ते 'एक-डोळा-निकषाकडे' पद्धत म्हणतात तिच्या विरोधात त्यांनी वापरलेले डावपेच पाहिले, की त्यांचा खरा विरोध सर्व निकषांना नसून फक्त चुटचुटीत सूत्रात मांडलेल्या सुलभीकृत निकषांना आहे, असे लक्षात येते. प्रत्यक्ष समीक्षा करत असताना नैसर्गिक रीतीने, सहजपणे जे निकष प्रस्फुट होतात त्या निकषांबद्दल त्यांना काही आक्षेप असेल असे वाटत नाही, उदा., ईलियट यांना अभिप्रेत असलेले निकष. या संदर्भात ईलियट म्हणतात– "आपल्या मनावर होणारे परिणाम जर टिकून राहायला हवे असतील तर नवनवीन परिणामांनी त्यांना सतत उजाळा देत राहिले पाहिजे, त्यांना परिणामांच्या समग्र व्यवस्थेमध्येच (system) स्थान मिळाले पाहिजे. वाङ्मयीन सौंदर्या-बद्दलच्या सामान्य विधानात ही (परिणामांची) व्यवस्था अधिकाधिक स्पष्टपणे व्यक्त होत जाते."

समीक्षात्मक लिखाणाचे विश्लेषण केले असता दोन गोष्टी आपले लक्ष वेधून घेतात. (१) मर्यादित उपयोजन असलेला एकच एक निकष समीक्षक वापरत नाहीत तर ते अनेक निकष वापरतात. आणि यांपैकी प्रत्येक निकष हा आपल्यापेक्षा जास्त व्याप्ती असलेल्या निकषांवर स्वसमर्थनासाठी अवलंबून असतो. (२) आपले वर्चस्व प्रस्थापित करण्यासाठी यातील प्रत्येक निकषशृंखला दुसऱ्या निकषशृंखलेशी सतत स्पर्धा करत असते आणि त्यामुळे त्यांचे सह-अस्तित्व अत्यंत अनिश्चित वातावरणात कसेबसे टिकून असते. मर्यादित व्याप्ती असलेल्या निकषांपासून अधिक व्यापक निकषांकडे आपल्याला अपरिहार्यपणे मार्गक्रमता करावी लागते हे साहित्यिक विधानाचे जे समर्थन देण्यात येते त्यावरून स्पष्ट होते. समजा, आपण असे विधान केले, की "The Return to Peyton Place" ही नक्कीच चांगली कादंबरी आहे परंतु ती महान कादंबरी निश्चित नव्हे कारण त्यातील प्रतिकात्मता सामान्य दर्जाची व बटबटीत आहे व लेखकाला संपूर्ण कादंबरीत सलगपणे अलिप्तता राखता आलेली नाही. यावर समजा, एखाद्याने विचारले, की ही कादंबरी महान नाही म्हणायला वरील कारणे पुरेशी आहेत का? तर आपण असे म्हणू, की "सर्वच साहित्यात प्रतिमा/प्रतीकांचा सूचक वापर असावा अशी आपली अपेक्षा नसते का? आणि साहित्यिकाने अलिप्तता राखावी अशी अपेक्षा आपण करतोच की नाही?" आपल्या विशिष्ट विधानाचे समर्थन करताना सर्व साहित्याला लागू पडतील अशा सामान्य निकषांकडे आपण कसे चटकन जातो पाहा. सामान्य निकष हे सर्व साहित्याला लागू पडतात अशी आपली धारणा असते. साहित्याविषयी केल्या जाणाऱ्या सामान्य विधानांकडे आपल्याला दुसऱ्या एका मार्गानेदेखील जाता येते. समजा, आपण Volpone आणि Measure for Measure यांच्या गुणवत्तेची चर्चा करत आहोत. ही दोन्ही नाटके एका वर्गात निश्चितपणे मोडत नसली तरी त्या दोघांना सुखात्मिका खासच म्हणता येईल. पण समजा, या दोन नाटकांसमवेत आपण हॅम्लेटच्या गुणवत्तेची देखील चर्चा करत आहोत. हॅम्लेटमध्ये नैतिक अधः-पतनाची समस्या केंद्रीभूत असल्याकारणाने या दोन्ही नाटकांशी त्याचे काही एका प्रमाणात साम्य आहे परंतु कितीही ताणले तरी हॅम्लेटला कोणी सुखात्मिका निश्चित म्हणणार नाही. आणि इथेच आपल्याला असे कळते, की केवळ शोकात्मिकेला किंवा केवळ सुखात्मिकेला लागू पडणारे निकष आपल्या उपयोगी पडणार नाहीत. आपल्याला व्यापक मूल्यनिकष वापरावे लागणार आहेत. मूल्यमापन करावयाच्या आणि प्रतवारी लावायच्या कृतींचे क्षेत्र जसजसे व्यापक आणि व्यामिश्र होत जाईल तसतसे अधिक व्यापक आणि सामान्य निकष आपण वापरणे हे योग्य ठरेल. म्हणूनच 'ही कविता चांगली आहे का?' हा मर्यादित प्रश्न विचारून नम्रपणे सुरुवात करणारा समीक्षक 'चांगले काव्य म्हणजे काय?' या व्यापक प्रश्नापर्यंत अखेर येऊन ठेपतो. आणि समीक्षकाचा दोन किंवा अधिक कलांशी संबंध येत असेल तर ही प्रक्रिया इथेच थांबत नाही. साहित्य म्हणजे जीवनाची प्रतिकृती असेल आणि चित्रकलेच्या संदर्भातही ही गोष्ट खरी असेल तर सर्व कलाजीवनाची प्रतिकृती असते असे विधान आपल्याला करता येईल. भिन्न कलांचे समीक्षक आपापसांत त्यांच्या कलेतील पारिभाषिक संज्ञांची सतत देवाण-घेवाण करत असतात. यावरून आपल्या कल्पनेला पुष्टी मिळते. म्हणूनच आपण 'कविता म्हणजे कल्पनांचे संगीत',

अनुक्रमणिका

'Thais चा घाट hour-glass वालुकापात्रासारखा आहे', 'The Merchant of Venice या नाटकाच्या पहिल्या अंकातील अँटोनियोच्या एकाकीपणाचा समतोल चौथ्या अंकातील शायलॉकच्या एकाकीपणामुळे राखला जातो', या प्रकारची विधाने करतो. चांगला समीक्षक होण्यासाठी एकूण कला म्हणजे काय हे कळणे अत्यावश्यक आहे असे वाङ्मयीन समीक्षकांना आपल्या प्रवासाच्या या टप्प्यावर वाटू लागते. आणि अशा तऱ्हेने समीक्षेची वाटचाल सौंदर्यशास्त्राकडे होऊ लागते. म्हणूनच रिचर्ड्स आपल्या Principles of Literary Criticism' या ग्रंथाच्या सुरुवातीसच एकूण मूल्य-सिद्धान्ताचा विचार करतो. ज्याच्याकडे रिचर्ड्सची साधने उपलब्ध नसतात ते परिस्थितीने त्यांच्यावर लादलेली कार्य-विभागणी नम्रपणे मान्य करतात. सर्व कलांना लागू पडणारे सामान्य सौंदर्यनिकष शोधून काढण्याचे आणि त्यांचे समर्थन करायचे कार्य सौंदर्यशास्त्रज्ञावर सोपवून त्या निकषांचा वापर आपल्या मर्यादित क्षेत्रात करण्यात समाधान मानतात. सौंदर्यशास्त्र आणि वाङ्मयीन समीक्षा यांमधील नातेसंबंध हे विज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांमधील नातेसंबंधांसारखे असतात अशी तुलना केली जाते.

या ठिकाणी समीक्षक तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञाकडे मार्गदर्शनाची अपेक्षा करतो. हे कार्य करण्यासाठी सर्वांत जास्त लायक तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञ असतो असे का मानले जाते? सर्व विज्ञानांचे विज्ञान म्हणजे तत्त्वज्ञान असे सांगण्यात येते. विशिष्ट विज्ञानशाखा त्यांच्या त्यांच्या मर्यादित क्षेत्राचा अभ्यास करतात तर समग्र वस्तुस्थिती हे तत्त्वज्ञानाचे क्षेत्र असते. आणि त्या वस्तुस्थितीचे मूलभूत स्वरूप आपल्याला कळले असल्याचा तत्त्वज्ञान दावा करते. असा सर्वसामान्य सौंदर्यनिकष देणे आणि सौंदर्य व कला यांचे या जगातील इतर गोष्टींशी संबंध कशा प्रकारचे असतात हे दाखवणे हे कार्य तत्त्वज्ञ करतात असे आपण गृहीत धरलेले असते. आणि तत्त्वज्ञ मदत करायला अगदी एका पायावर तयार असतात. परंतु आमंत्रण दिल्याखेरीज ते येत नाहीत हेदेखील आपण ध्यानात घेतले पाहिजे. त्यांची मध्यस्थी अपरिहार्य ठरण्यासाठी कलावंतांचा आणि समीक्षकांचा फाजील आत्मगौरव कारणीभूत झाला आहे. प्रत्येक चांभारालादेखील कलावंत म्हणून म्हणवून घेणे आवडते. आणि प्रत्येक कलावंताला साक्षात्कारी, द्रष्टा, प्रेषित आणि मानवतेचा नियंता म्हटलेले आवडते. आपण जे कार्य करतो आहोत ते इतके मूल्यवान आहे की त्यामुळे त्याचे आणि सर्वश्रेष्ठ अंतिम मूल्याचे घनिष्ठ संबंध असलेच पाहिजेत असे कलावंतांना वाटत असते. म्हणून सर्वश्रेष्ठ नैतिक मूल्याप्रत जाण्याचा मार्ग कला दाखवते असे शेली आणि रिचर्ड्स प्रतिपादन करतात. कला म्हणजे अंतिम सत्याचे दर्शन घडविणारी खिडकी आहे असे क्लाईव्ह बेल म्हणतो. कलानुभव म्हणजे साक्षात्कारी अनुभवाचा जुळा भाऊच आहे असे अनेक संस्कृत सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणतात. अतिभौतिकीय तत्त्वज्ञांना या दाव्याची साहजिक भुरळ पडते. कलावंतांशी किंवा समीक्षकांशी ते सहमत नसतील तर त्यांनी मांडलेल्या सिद्धान्तांमधील त्रुटी दर्शवून ते आपला अहंकार सुखवू शकतात. आणि जर ते सहमत असतील तर त्या मतांना तत्त्वज्ञानाच्या जगातील गौरव प्राप्त करून देण्याचे ते वचन देतात. कारण अंतिम सत्य आणि कला यांमधील संबंध कसे असतात हे फक्त ते आणि तेच दाखवू शकतात असे त्यांना वाटत असते.

अतिभौतिक सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी केलेले मार्गदर्शन फसवे असते. कलावंतांचा आणि समीक्षकांचा अहंकार जरी ते गोंजारत असले तरी प्रत्यक्ष उपयोजनात त्याचा काडीचाही उपयोग होत नाही. समजा, कलानुभव साक्षात्कारी अनुभवासारखा असतो हे सिद्ध झाले. परंतु या जाणिवेमुळे एखादा कवी अधिक चांगला कवी होऊ शकेल का? यामुळे समीक्षकाच्या साधनात भर पडते का? कलानुभव जेव्हा प्राप्त होतो तेव्हा तो या जाणिवेमुळे त्याला सहजपणे ओळखता येतो का? आणि साक्षात्कारी अनुभव [अशा वर्णनाबरहुकूम असणारा संबंध-रहित (non-relational) अनुभव यदाकदाचित अस्तित्वात असलाच तर] सर्वसामान्य (common) अनुभव नसतो निदान सर्वसामान्य वाचकाला तरी तो दुष्प्राप्य असतो. आणि एखादे प्रमाण उपलब्ध नसताना त्याच्या साहाय्याने केलेली तुलना तर आपली मती कुंठित करते. पुन्हा कलानुभव साक्षात्कारासारखा असतो असे म्हणणारा तत्त्वज्ञ ही तुलना गंभीरपणे विचारात घेतोय की नाही हीदेखील एक शंकाच आहे. कारण साक्षात्कारी अनुभव संबंधरहित अनुभव असेल तर पूर्ण संबंधबद्ध असा कलानुभव साक्षात्कारी अनुभवासारखा कधीच असू शकणार नाही. हा काही अंशाचा फरक नसून जातीचाच फरक आहे. ज्ञानात्मक

(cognitive), व्यवहारात्मक (conative), आणि भावनात्मक (affective), अशा आपल्या नेहमीच्या अनुभवापेक्षा कलानुभव वेगळा असतो इतकाच कदाचित त्याचा अर्थ असेल. आणि साक्षात्कारी अनुभवदेखील दैनंदिन, व्यावहारिक अनुभवांपेक्षा भिन्न असल्याने या दोन अनुभवांची तुलना करण्याचा मोह होणे स्वाभाविक आहे. लाल आणि निळा रंग हे शेंदरी रंगासारखे नसतात म्हणून लाल रंग हा निळ्या रंगासारखा असतो असे म्हणणे या प्रकारात वरील तुलना मोडेल. साक्षात्कारी अनुभवाची तुलना कित्येक वेळा मैथुन-क्रीडेशी केली जाते. कलानुभव हा लैंगिक सुखाचा जुळा भाऊ असतो अशी तुलना करणे सौंदर्यशास्त्रज्ञांना रुचेल असे मला वाटत नाही. परंतु या प्रकारच्या तुलनेतला एक फायदा म्हणजे तुलनेचा मापनदंड तरी सामान्य माणसाच्या आवाक्यातला असेल. परंतु अशी तुलना चालणार नाही. कारण दिव्यानुभूतीच्या मागे जसे भावनेचे तेजोवलय असते तसे लैंगिक सुखामागे नसते.

शिवाय सौंदर्यात्मक वस्तुस्थिती आणि संकल्पना-व्यूह यांना विसर्जित करण्याची अतिभौतिक सौंदर्य-शास्त्राची प्रवृत्ती असते. विश्वचैतन्याचे इंद्रियसंवेद्य प्रकटीकरण म्हणजे सौंदर्य असे आपण केवलचिद्वाद्यांच्या भूमिकेतून म्हटले असे समजू या. यामुळे समीक्षकांच्या उपयोगी पडणारा 'अनेकतेत एकता' हा निकष मिळाल्यासारखे वाटते. हा सौंदर्यनिकष आहेच शिवाय तो अंतिम सत्याचादेखील स्वभावधर्म आहे. हा निकष अतिभौतिकीय तत्त्वापासून निष्पन्न झाला असल्याकारणाने तो अतिभौतिक आहे. आणि हा सौंदर्यनिकष स्वीकारण्यात मूळ अतिभौतिक सिद्धान्त स्वीकारल्याचे अनुस्यूत असल्याने काही विचित्र निष्कर्ष निघतात. या विश्वात असणाऱ्या सर्व गोष्टी जर विश्वचैतन्याचा एक भाग आणि त्याचा आविष्कार असतील (आणि तसे असलेच पाहिजे कारण त्या-बाहेर कसलेच वास्तव नसते) तर प्रत्येक इंद्रियसंवेद्य गोष्ट कोणत्या ना कोणत्या प्रकारे आणि काही एका प्रमाणात तरी विश्वचैतन्याचे इंद्रियसंवेद्य प्रकटीकरण असतेच असते. आणि विश्वचैतन्याचे प्रत्येक इंद्रिय-संवेद्य आविष्करण हे सौंदर्याचे उदाहरण असल्यामुळे प्रत्येक इंद्रियसंवेद्य आविष्कार 'सुंदर' ठरेल. यामुळे सौंदर्य आणि कुरुपता यांमधील भेदच नष्ट होऊ जाईल. जर कुरुपता नावाची एखादी गोष्ट अस्तित्वात असलीच तर तिची व्याख्या 'कमी श्रेणीचे सौंदर्य' अशी करावी लागेल. पण समीक्षकाने असल्या निष्कर्षाची अपेक्षा केली नव्हती. त्याला सुंदर वस्तू आणि कुरूप किंवा सौंदर्य दृष्टया सामान्य वस्तू यांमधील भेद स्पष्टपणे दर्शवणाऱ्या अतिभौतिक तत्त्वाची आवश्यकता होती. आणि कुरुपतेच्या संकल्पनेचा सौंदर्यशास्त्रीय समीक्षे-मध्ये काहीच उपयोग नसतो असे त्याला आता सांगण्यात आले आहे. अशा तऱ्हेची बिकट अवस्था फक्त हेगेलवादाचे वैशिष्टय नव्हे. 'सत्त्वाचा प्रकाश' म्हणजेच सौंदर्य हे सेंट टॉमस याचे विधान आपण ग्राह्य मानले की अशाच तऱ्हेच्या बिकट अवस्थेला सामोरे जावे लागते. जे तत्त्वज्ञान समीक्षेतील संकल्पनाच नाकारते त्या तत्त्वज्ञानाकडून समीक्षकाने कसलीही अपेक्षा बाळगणे मूर्खपणाचे ठरेल.

सर्वच तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञ काही अतिभौतिक तत्त्वज्ञ नसतात. ऑब्बर्नसारख्या काही जणांनी अति-भौतिक सौंदर्यशास्त्राशी असलेले वैर उघडपणे बोलून दाखवले आहे. या दुसऱ्या प्रकारात मोडणारे तत्त्वज्ञ-सौंदर्यशास्त्रज्ञ प्रत्यक्ष कलासमीक्षेच्या समस्यांबाबत पुष्कळच जास्त आस्था दाखवीत असतात. त्यांचे सौंदर्य-शास्त्रीय सिद्धान्त हे कला आणि समीक्षेच्या अकृत्रिम आस्थेपोटी निर्माण झालेले असतात. आपले सौंदर्य-शास्त्रीय सिद्धान्त ते खालील गृहितांवर आधारतात— १) सौंदर्य दृष्टया श्रेष्ठ म्हणून सर्वमान्य असणाऱ्या कलाकृतींचा एक वर्ग असतो. आणि जो सिद्धान्त त्यांचे श्रेष्ठत्व नाकारतो त्याचा विचार करण्याची अजिबात गरज नसते (म्हणून या प्रकारचे विचारवंत "लोक-साहित्य कलात्मक दृष्टया शेक्सपिअरच्या किंग लियर-पेक्षा अधिक मूल्यवान आहे." या टॉलस्टॉयच्या सिद्धान्ताला विशेष महत्त्व देत नाहीत). २) सामान्य व्यक्तींनी आणि व्यावसायिक समीक्षकांनी केलेली समीक्षात्मक विधाने ही मूल्यवान आणि महत्त्वाची असतात. प्रत्यक्ष समीक्षेमध्ये वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पना सुस्पष्ट करणे हे तात्त्विक सौंदर्यशास्त्राचे प्रमुख कार्य असते. ३) परंतु समीक्षक स्वतःच्याच लिखाणात एक-वाक्यता राखत नसल्याने समीक्षा-संहिता बऱ्याच वेळा गोंधळात टाकणारी आणि स्वतःच्याच पायावर धोंडा मारून घेणारी होते. आणि तात्त्विक सौंदर्यशास्त्राचे प्रमुख कार्य म्हणजे समीक्षा-संहितेला तार्किक शिस्त लावून त्यातील गोंधळ कमी करणे हे होय.

समीक्षालेखनाचे सूक्ष्म विश्लेषण केल्यास त्यात अत्यंत अनिश्चिततेच्या वातावरणात भिन्न भिन्न निकष एकत्र बसत असल्याचे दृग्गोचर होते हे मी यापूर्वीच या लेखात नमूद केले आहे. त्या निकषांमधील विरोध जोपर्यंत उघड होत नाही तोपर्यंत हे सहअस्तित्व टिकून राहते. सामान्य माणूसच नव्हे तर व्यावसायिक समीक्षक-देखील परस्परांना छेद देणाऱ्या निकषांचा बऱ्याच वेळेस वापर करत असतात. अशा तऱ्हेचा पटकन लक्षात न येणारा आत्मव्याघात आपल्याला डॉ. जॉन्सन यांच्या ' Preface to Shakespeare ' या प्रस्तावना-लेखात बघावयास सापडतो. वस्तुस्थितीचे अत्यंत वास्तववादी चित्रण आपल्या नाटकामधून केल्याबद्दल ते शेक्सपीअरची प्रशंसा करतात. आणि त्याच लेखात मानवी दुःखे सादर करण्याचा त्याच्या न–नैतिक मार्गाचा ते निषेध करतात. या विश्वाचे जसे आहे तसे दर्शन घडवणे हे लेखकाचे कर्तव्य असते असे नव–अभिजात समीक्षा-सिद्धान्त आपल्याला सांगतो. आणि मानवी जीवनातील शाश्वत सत्याचे दर्शन शेक्सपीअर आपल्या नाटकांतून घडवत असल्याने तो श्रेष्ठ ठरतो. परंतु ईश्वरी संकेता-नुसार मानवाला त्याच्या योग्यतेप्रमाणेच सर्व काही मिळते; दुष्ट व्यक्तींचा अत्यंत लाजिरवाण्या तऱ्हेने अंत होतो. चांगल्या व्यक्तींची भरभराट होते; असे दाखवून वाचकांना सद्वर्तनी करणे हेदेखील लेखकाचे कर्तव्य असते. असेही वरील सिद्धान्तात अभिप्रेत असते. परंतु या सिद्धान्ताप्रमाणे शेक्सपीअरचे कमकुवतपण असे, की तो तत्कालिक गरजेसाठी सद्गुणांचा बळी देतो आणि आपल्या सद्वर्तनी व दुष्ट पात्रांचा अंत एकाच रीतीने करतो. हे दोन्ही निकष उघडपणे परस्परविरोधी आहेत. प्रत्येक लेखकाचे कर्तव्य हे जग जसे आहे तसे दाखवणे असे असेल तर चांगल्या व्यक्ती अनेक वेळा दुःख, यातना भोगतात आणि दुष्ट लोकांची अनेकदा भरभराट होते असे दाखवणे त्याला भाग पडेल. कारण आपल्या खऱ्या आयुष्यात नेहमी असेच घडते. तात्त्विक सौंदर्यशास्त्रज्ञ जोपर्यंत त्यांच्याकडे लक्ष वेधीत नाहीत तोपर्यंत अशा तऱ्हेच्या अनेक विसंगतींचे अस्तित्वच लोकांना जाणवत नाही व त्या झाकलेल्याच राहतात. समीक्षा-संहितेला अधिक शिस्तबद्ध करून ऑझ्बर्न आणि त्याच्या परंपरेतील अनेक सौंदर्यशास्त्रज्ञांनी समीक्षा-व्यवहारामध्ये शिस्त आणून त्याची खरोखरच उत्कृष्ट सेवा केली आहे.

अतिभौतिक असलेल्या आणि नसलेल्या सौंदर्य-शास्त्रज्ञांत फरक दाखवणे कठीण काम आहे. त्यांमधील भेद खरे तर उघड आहेत. परंतु त्या दोघांमध्ये काही साम्यस्थळेही आहेत हे आपण विसरता कामा नये. सौंदर्यतत्त्वाला तात्त्विक दृष्टचा प्रतिष्ठा मिळवून देण्याच्या प्रयत्नांती सर्व समीक्षा-व्यापारच अप्रस्तुत, अवैध असल्याच्या निष्कर्षाप्रत अतिभौतिक तत्त्वज्ञ येऊन पोहोचतात तर समीक्षेच्या तत्त्वांची प्रस्तुतता व वैधता मान्य करून त्यांमध्ये सुसंगती आणणे व त्यांना सार्वत्रिक उपयोजनक्षम करणे हे अतिभौतिक नसलेल्या तत्त्वज्ञांचे प्रमुख लक्ष्य असते. हा या दोघांमधील ठळक भेद आहे. विचार करण्याच्या बाबतीत तर्कशास्त्रज्ञ आणि सामान्य व्यक्ती यांमधील संबंधासारखे नाते सौंदर्यशास्त्रज्ञ आणि समीक्षक यांमध्ये असते असे या दृष्टिकोणातून म्हणता येईल. त्रिपदी (?) अनुमान काढणाऱ्या तर्कपद्धतीनुसार विचार करणे ही गोष्ट काही ॲरिस्टॉटलने मानवास नव्याने शिकविली नाही. ॲरिस्टॉटलच्या जन्मापूर्वी अनेक वर्षांपासून मानवाची विचार करण्याची हीच पद्धत होती. नित्य बौद्धिक कार्ये अधिक शिस्तबद्ध रीतीने पार पडावीत म्हणून ॲरिस्टॉटलने मानवाला तो करत असलेल्या युक्तिवादाच्या तार्किक रूपाची फक्त सुस्पष्ट जाणीव करून दिली. त्याचप्रमाणे ऑझ्बर्नचा रचना-तत्त्वाचा (configurationism) सिद्धान्त, हा एखाद्या अगदी नव्या विद्युत उपकरणाच्या शोधासारखा नव्हता. समीक्षक प्रत्यक्ष वापर करत असलेल्या निकषाची समीक्षकांना फक्त स्पष्ट जाणीव ऑझ्बर्नने करून दिली. सौंदर्य-व्यवहाराचे सार्वत्रिक स्वरूप त्याने उघड करून दाखविले.

परंतु मानवी जीवनाच्या या क्षेत्राचे खरे रूप शोधून काढण्यासाठी या स्थानावर हक्क सांगणाऱ्या अनेक सिद्धान्तांचा नीट विचार करणे त्याला भाग होते. तो आपल्या प्रतिपादनाची सुरुवात तटस्थपणे करताना दिसतो. एखादा विशिष्ट सौंदर्यनिकष आपल्यावर लादण्याच्या अभिनिवेशात तो सुरुवात करत नाही. उलट, आपल्याला हवा तो निकष आपण वापरावा अशा थाटात तो आरंभ करतो; परंतु निकष वापरत असताना सर्व प्रस्तुत संदर्भामध्ये त्याला चिकटून राहणे ही आपली जबाबदारी ठरते. त्याला स्वतःला मान्य नसलेल्या काही निकषांची तो योग्य, न्याय्य तपासणी करतो. उदा., सुखवाद (Hedonism.)

अनुक्रमणिका

ज्या निकषाचा आपल्याला मधेच त्याग करावा लागेल तो निकष सौंदर्य-व्यवहाराचे रूप यथायोग्यपणे दाखविण्यास असमर्थ असल्याचे त्याने दाखवून दिले. सुख ही सौंदर्यानुभवाची पुरेशी आणि अपरिहार्य अट आहे असे जर सिद्ध करता आले तरच सुखवादी निकष प्रस्तुत ठरतील पण सुख ही सौंदर्यानुभवाची पुरेशी आणि अपरिहार्य अट नाही असे तो दाखवितो. तो एकामागून एक सिद्धान्त विचारात घेतो आणि ते अपूर्ण असल्याचे सिद्ध करून त्यांना निकालात काढतो. त्याच्या 'Aesthetics and Criticism' या ग्रंथाच्या मध्यावर आल्यानंतरच त्याला स्वतःचा म्हणून काही सिद्धान्त मांडायचा आहे हे आपल्या ध्यानात येते. सुरुवातीच्या प्रकरणातील त्याची निःपक्षपाती भूमिका ही स्वतःच्या सिद्धान्ताचे समर्थन करण्यांसाठी योजलेल्या डावपेचांचा एक भाग होती हेदेखील आपल्याला उमगते. सर्व कलांमध्ये सार्वत्रिकपणे आणि सुसंगतपणे वापरता येईल असे केवळ रचनातत्त्व आहे असा सिद्धान्त तो मांडतो.

सौंदर्य-व्यवहाराचे स्वरूप आपल्या युक्तिवादाच्या तार्किक स्वरूपासारखे असेल आणि ते आपल्याला सुरचित सिद्धान्ताच्या रूपात मिळत असेल तर सुसंगत आणि सार्वत्रिक उपयोजन असणारा निकष पूर्णपणे समर्थनीय ठरतो. परंतु या दोन्ही व्यवहारांमध्ये खरोखरीच काही साम्य आहे का ? समग्र सौंदर्यशास्त्रीय व्यवहाराला समाविष्ट करून घेणारा एकमेव सौंदर्यनिकष कधी तरी शोधून काढता येईल अशी आशा करण्यास काही आधार आहे का ? सुसंगतपणे आणि सार्वत्रिक उपयोजनाचा दावा करणारे अनेक निकष अस्तित्वात आहेत. त्यांच्या परस्परविरोधी दाव्यांचा निर्णय आपण कसा करणार आहोत ? ते वेगवेगळे अभ्युपगम आहेत आणि त्यांतील केवळ एकच अभ्युपगम अखेरीस विजयी ठरेल असे आपण समजणार आहोत का ? सुसंगती आणि सार्वत्रिक उपयोजनाच्या नावाखाली अनेक खऱ्याखुऱ्या सौंदर्यानुभवांना बाजूला सारण्याचा प्रसंग तर आपण ओढवून घेत नाही ना ? या प्रश्नाचे उत्तर जर होकारार्थी असेल तर या जातीच्या सौंदर्यशास्त्रज्ञांमध्ये आणि अतिभौतिक सौंदर्यशास्त्रज्ञांमध्ये फरक तो कुठला राहिला ? कारण ते संपूर्ण सौंदर्यव्यवहार जरी नाही तरी त्यांतील काही भाग नाकारतात हे खरे आहे.

या पायरीवर भावनार्थवादी, प्रातिभज्ञानवादी आणि विश्लेषणवादी विचारधारांची आपल्याला मदत होऊ शकते. विविध सार्वत्रिक सौंदर्यविधानांचा अभ्यास आरंभण्यापूर्वी 'सौंदर्य' या संकल्पनेचेच साक्षेपाने विश्लेषण आपण करणे आवश्यक आहे असा आग्रह प्रातिभज्ञानवादी सौंदर्यशास्त्रज्ञ धरतात. चांगलेपणा (शिव) आणि सौंदर्य यांमध्ये जर काही साधर्म्य असलेच तर सौंदर्य हा वस्तूंच्या वेगवेगळ्या वर्गांना लावलेला अनन्यसाधारण (unique), निरवयवी (Simple) आणि अ-प्राकृतिक (Non-Natural) गुणधर्म असला पाहिजे. सौंदर्य हा निरवयवी गुणधर्म असल्यामुळे त्याची व्याख्या करता येणे शक्य नाही. कारण एखाद्या संकल्पनेची व्याख्या करणे म्हणजे तिचे विश्लेषण करणे असे असेल तर केवळ व्यामिश्र संकल्पनांचेच विश्लेषण करणे शक्य असते हे स्पष्ट आहे. पुन्हा सौंदर्य हा अनन्यसाधारण गुणधर्म असल्यामुळे त्याची निरवयवी किंवा व्यामिश्र अशा दुसऱ्या कोणत्याही संकल्पनेबरोबर एकात्म्य कल्पिता येणे शक्य नाही. 'सौंदर्य बरोबर क्ष हा निरवयवी गुणधर्म असे समीकरण आपण मांडले किंवा सौंदर्य म्हणजे 'क्ष' अशी व्याख्या आपण केली तर सौंदर्य आणि 'क्ष' अर्थाच्या दृष्टीने पूर्णपणे समकक्ष, एकात्म आहे' हे विधान संश्लेषणात्मक, नवी माहिती देणारे न राहता विश्लेषणात्मक विधान होते. पुन्हा जर आपण 'हा क्ष सुंदर नाही' असे विधान केले तर आपण केवळ चुकीचे विधानच नव्हे तर आत्मव्याघाती विधान करतो असे ठरेल. हा क्ष आहे असे म्हणणे आणि पुन्हा 'हा क्ष सुंदर आहे का ?' अशी पृच्छा करणे निरर्थक ठरते. परंतु वर दिलेली उदाहरणे किंवा प्रश्न पुनरुक्त किंवा आत्मव्याघाती किंवा अर्थविहीन नसून ते महत्त्वाचे/अर्थपूर्ण आहेत. यावरून असे म्हणता येईल की सौंदर्याच्या तथाकथित व्याख्या ह्या संश्लेषणात्मक विधाने असतात आणि त्यांत एखाद्या वस्तूवर (जी सौंदर्यापेक्षा भिन्न असते) सौंदर्याचा आरोप केलेला असतो. आणि ती दुसरी गोष्ट (उदा., गुणांचा जो समुच्चय वस्तूंच्या वर्गीकरणाला अद्भुत ठरतो.) सौंदर्याचा निकष ठरते.

सार्वत्रिक सौंदर्यविधाने सौंदर्याच्या अर्थाविषयीची विधाने नसतात तर ती सौंदर्यनिकषांविषयीची विधाने असतात हे एकदा आपण मान्य केले की सौंदर्याचे अनेक निकष असण्याची शक्यता आहे या गोष्टीची आपल्याला जाणीव होईल. सार्वत्रिक सौंदर्यविधाने सौंदर्याची

अनुक्रमणिका

व्याख्या करतात असे जर आपण म्हटले तरच आपल्याला एकाच सौंदर्य-कारक (beauty-making) गुण-समुच्चयाशी दृढपणे बांधलेले राहावे लागेल. शिवकारक वस्तूंच्या वर्गात मोडणाऱ्या सर्व वस्तूंमध्ये चांगलेपणा या गुणाखेरीज कोणतेही साम्य कदाचित नसू शकेल असे मूर हा तत्त्वज्ञ प्रतिपादन करतो. प्रेम आणि सौंदर्याचे कौतुकपूर्ण चिंतन या दोघांत चांगलेपणा सोडला तर इतर काहीही साम्य नाही असे तो दाखवून देतो. सुंदर वस्तूंच्या वेगवेगळ्या वर्गांबाबतही हे खरे आहे. त्यांमध्ये सौंदर्य सोडले तर इतर कोणत्याही बाबतीत साम्य नसणे शक्य आहे.

सौंदर्य हा गुण आहे हा प्रातिभज्ञानवाद्यांचा दृष्टिकोण भावनार्थवादी नाकारतात. सर्व विशेषणे गुणांचा निर्देश करत नाहीत असे ते प्रतिपादन करतात. ' लाल ' किंवा ' त्रिकोनी ' हे शब्द गुणधर्म दर्शवतात तसे ' शिव ' किंवा ' सुंदर ' हे शब्द गुणधर्म दर्शवत नाहीत. एखादे फूल लाल आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या विधानाची सत्यता ऐंद्रिय अनुभवात कशी पडताळून बघायची हे आपल्याला ठाऊक असते. परंतु जेव्हा आपल्याला ते फूल सुंदर आहे असे सांगितले जाते तेव्हा त्या विधानाची सत्यता इंद्रियानुभवात कशी पडताळून बघायची हे काही आपल्याला माहीत नसते. यावरून दुसरे विधान ज्ञानात्मक दृष्ट्या अर्थपूर्ण नाही असा निष्कर्ष ते काढतात. दुसरे विधान हे ज्ञानात्मक विधान आहे असे आपण कदाचित म्हणू शकू कारण लालपणा इतकाच खरा गुणधर्म त्या विषयाच्या संदर्भात निर्देशिला आहे. फरक इतकाच की पहिला गुणधर्म हा प्राकृतिक आहे तर दुसरा अ-प्राकृतिक आहे. परंतु या दोन्ही विधानांत कसलेच साम्य नसल्याचे दाखविले जाईल कारण तथा-कथित अ-प्राकृतिक गुणधर्म म्हणून सांगितलेली गोष्टच मुळी संशयास्पद आहे. कदाचित एखाद्या भ्रम झालेल्या मेंदूतून निघालेल्या गोष्टीसारखी ती असू शकेल. सौंदर्यविधाने अर्थपूर्ण नसतात कारण त्यांत इंद्रियानु-भवात सत्यता पडताळून बघता न येणारे घटक असतात अशा निष्कर्षाप्रत प्रारंभीचे भावनार्थवादी येऊन ठेपले. ते घटक उद्‌गारांसारखे आणि केवळ भावाविष्कारांसारखे असतात. परंतु लवकरच त्यांनी आपली टोकाची भूमिका बदलली आणि मूल्यवाचक शब्दांना निश्चित असे काही कार्य असते व ते केवळ निरर्थक ध्वनी नसतात असा निर्वाळा त्यांनी दिला. एखादी गोष्ट सुंदर आहे असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपण स्तुती करत असतो, दुसऱ्याजवळ त्याची भलामण करत असतो, त्या गोष्टीचे केवळ वर्णन करणे हा काही आपला हेतू नसतो. परंतु सौंदर्यविधानात वर्णनात्मक घटक अंतर्भूत झालेले नसतात असा त्याचा अर्थ नसतो. वर्णनात्मक आणि ज्याची सत्यता इंद्रियानु-भवात पडताळून बघता येते असे घटक मूल्यवाचक शब्दांच्या अर्थाचा भाग जरी नसले तरी संदर्भानुसार तो अर्थ सूचित होत नसतो. भिन्न भिन्न स्तुतिपर शब्द संदर्भा-नुसार वेगवेगळ्या गुणसमुच्चयाचे निर्देशन करतात. उदाहरणार्थ, ' गोजिरवाणा ' आणि ' विराट ' हे शब्द घेऊ. दोन्ही शब्द स्तुतिपर शब्द आहेत परंतु ते संदर्भा-नुसार ज्या ज्या गुणसमुच्चयाचे निर्देशन करतात ते सर्वस्वी भिन्न असतात. एव्हरेस्ट हे गोजिरवाणे शिखर आहे किंवा हे लहान मूल विराट आहे असे म्हणणे हास्यास्पद ठरेल. परंतु गोजिरवाणा किंवा विराट हे दोन मूल्यवाचक शब्द मर्यादित (अर्थ) क्षेत्रात फिरतात तसे सर्व मूल्यवाचक शब्दांचे (अर्थ) क्षेत्र असे मर्यादित नसते याची नोंद घेतली पाहिजे. जेव्हा जेव्हा ' गोजिर-वाणा' हा शब्द वापरला जाईल तेव्हा तेव्हा तो मर्यादित क्षेत्रातील गुणधर्मांचे संदर्भानुसार निर्देशन करेल; परंतु ' चांगले ' किंवा ' सुंदर ' हे शब्द संदर्भानुसार कशाचे सूचन करतात हे ते ज्या विशिष्ट परिस्थितीत वापरले जातात त्यावर अवलंबून राहील. म्हणूनच गोजिरवाणेपण निर्माण करणारे गुणधर्म दर्शवणे त्या मानाने सोपे काम आहे तर चांगलेपणा किंवा सौंदर्य निर्माण करणाऱ्या गुणधर्मांचा निर्देश करणे आणि त्यांवर कायमचे शिक्कामोर्तब करणे निष्फळ ठरते.

सौंदर्य निर्माण करणाऱ्या गुणधर्मांचे अनेक समुच्चय असू शकतात ही जाणीव म्हणजे सौंदर्यशास्त्रज्ञांना आणि समीक्षकांना मिळालेली खरे तर स्वातंत्र्याची सनदच आहे.

' चांगलेपणा ' आणि ' सौंदर्य ' या शब्दांच्या प्राकृतिकतेच्या पातळीवरील व्याख्या देता येणे अशक्य आहे हे सर्व प्रथम रिचर्ड्‌सने ओळखले. कारण हे शब्द भावनांनी भारलेले असतात आणि म्हणून या शब्दांचे समीकरण भावनिर्लेप शब्दांशी होऊ शकत नाही. मूल्यवाचक शब्दांचा भावनिक भार जर नाहीसा केला तर त्यांची प्राकृतिकतेच्या पातळीवर व्याख्या करता

अनुक्रमणिका

येणे शक्य आहे असे त्याने बेंथेमचे अनुकरण करून आपल्या "The meaning of meaning" या ग्रंथात नमूद केले आहे. पण अशा तऱ्हेने भावनिर्लेप केलेल्या संज्ञांचा संपूर्ण अर्थ देण्याचा दावा निरनिराळ्या सूत्रांकरवी केला जाऊ शकतो, हे तो ओळखू शकला नाही. म्हणूनच 'मूल्यवाचक शब्दां'चे 'भावनांनी भारलेले शब्द' असे अचूक लक्षण सांगूनदेखील त्याने प्रातिभज्ञान-वादाच्या पूर्वीच्या काळातल्याप्रमाणे पारंपरिक पद्धती-नुसार प्रेरणासंतुलनाच्या (Synaesthesis) संकल्पनेच्या साहाय्याने सौंदर्याची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न केला. 'कला' किंवा 'सौंदर्य' या शब्दांच्या संपूर्ण अर्थकक्षांचे आकलन आपल्याला करून घ्यायचे असेल तर आपल्याला आणखी एका मोहापासून सावध राहायला पाहिजे. या शब्दांचे मनाला येईल तसे अर्थ निश्चित करणारी आणि त्यांची अनेकार्थता नष्ट करणारी कॉलिंगवुडची ओबडधोबड युक्ती आपण वापरता कामा नये. 'तथाकथित व्याजकला' असे संबोधून कॉलिंगवुड आपल्या सिद्धान्ताच्या दृष्टीने गैरसोयीची ठरेल अशी वस्तुस्थिती कशाचीही भीडमुरवत न बाळगता बाजूला सारतो.[६] एक तर मूल्यवाचक शब्दांचे तर्कशास्त्र योग्य रीतीने न समजल्यामुळे असे होणे शक्य आहे; तसेच अत्यंत धोकादायक अशा बौद्धिक अप्रामाणिकपणामुळेही असे होऊ शकते. कोणकोणत्या वस्तूंचे भिन्न भिन्न वर्ग सुंदर म्हणून गणले जातात आणि त्याची कारणे कोणती हे शोधून काढण्यासाठी वस्तुस्थितीचा शांतपणे आणि निग्रहाने अभ्यास करणे जरुरीचे आहे.

परंतु 'सौंदर्य' व 'कला' या संज्ञाच वेडेपिसे करण्याइतक्या संदिग्ध नाहीत का? असे विचारता येईल. उदा., 'कला' ही संज्ञा घ्या. तिला सौंदर्य-शास्त्रीय व्यवहारात स्थान द्यायचे झाल्यास 'अयोग्य रीतीन संबोधिले गेलेली' (Artfalsely so called) या शब्दप्रयोगाची कुऱ्हाड कोठे तरी चालवणे भाग पडणार नाही का? जर एखादी गोष्ट ही अर्थपूर्ण ऐंद्रिय प्रतिमा असेल किंवा तिच्यात विशिष्ट प्रकारची रचना असेल किंवा तिच्यात 'हेतुशून्य हेतुपूर्णता' असेल तर तिला सुंदर कलाकृती म्हणणे योग्य ठरेल. पण जेव्हा आपण 'आजची आमटी सुंदर (झाली) आहे' असे म्हणतो तेव्हा आपण 'सुंदर' या शब्दाचा दुरुपयोग करीत नसतो का? भावनार्थवादी म्हणतात त्याप्रमाणे जर 'आमटी सुंदर आहे' असे म्हणणे म्हणजे आमटीची प्रशंसा करणे इतकेच असेल तर 'सुंदर' हा शब्द कोठेही वापरल्याने एकच उद्दिष्ट साधले जाते असे ठरेल. परंतु अनेक ठिकाणी आपण या शब्दाऐवजी 'रोचक' किंवा 'सुखदायी' या शब्दांचा वापरदेखील करू शकू. अर्थात, कोणत्याही संदर्भात 'सुंदर' व 'रोचक'/'सुखदायी' हे शब्द पूर्णपणे समान ठरत नाहीत हे खरे. 'ही आमटी सुंदर आहे' या विधानात 'ही आमटी रोचक आहे' या विधानापेक्षा काही तरी अधिक आहे. 'ही आमटी रोचक आहे' हे वाक्य कोणाची तरी वैयक्तिक प्रतिक्रिया व्यक्त करणारे वाक्य असू शकेल ('मला आमटी आवडली'). कदाचित या आमटीच्या संदर्भात पुढे काय घडेल हे वर्तविण्याचे काम प्रस्तुत वाक्य करीत असेल: 'ही आमटी मला रोचक वाटते (= आवडते); अशा तऱ्हेची आमटी अनेकांना रोचक वाटलेली आहे (= आवडलेली आहे) आणि भविष्यातही ती अनेकांना रोचक वाटेल (= आवडेल) असा विश्वास वाटतो.' हा पर्याय स्वीकारला तर वरील विधान केवळ वर्णनात्मक ठरू शकेल. 'आमटी सुंदर आहे' या विधानाचा अर्थ 'आमटी रोचक आहे, ती मला आवडते, तुम्हालाही ती आवडते असे ठरो' असा घेतला तर ते आमटीच्या संदर्भात ठीक दिसेल. पण 'ताजमहाल सुंदर आहे' या विधानाचा अर्थ वरीलप्रमाणे घेतल्यास ते नक्कीच आक्षेपार्ह ठरेल. तसे केल्यास आपल्या आत खोलवर रुजलेले काही तरी त्याविरुद्ध बंड करून उठेल. म्हणूनच मूल्यविधानांची सांगड वैयक्तिक आवडी-निवडी व्यक्त करणाऱ्या विधानांशी घालणे चूक ठरते. आवडीनिवडींबद्दलच्या वाक्यांतील सत्यासत्यतेला कोणी आव्हान दिले तर सहज खांदे उडवून आपण सर्व बाब विसरून जाऊ शकतो. पण जर कोणी आपल्या मूल्यात्मक विधानांना, त्यांतील आदर्शांना आव्हान दिले तर? तर– २ + २ बरोबर ४ होत नाहीत, किंवा कार्य (effect) हे कारणाच्या (cause) आधी येते असे सांगितल्या-नंतर आपण जसे खूप अस्वस्थ होऊ, तसेच आपल्या मूल्यात्मक विधानांना आव्हान दिल्यास होईल. मूल्यांच्या बाबतीत आपण फार खोलवर गुंतलेले असतो. मूल्यांविषयी आपल्या मनात ज्या तऱ्हेची बांधिलकी असते त्या तऱ्हेची बांधिलकी आवडी-निवडींविषयी असत नाही (मी हे जे काही म्हणतो आहे ते ज्यांना

नैतिकतेचा आणि सौंदर्याचा पंडुरोग झाला आहे अशांना लागू पडणारे नाही हे सांगणे न लगे). ज्या वेळेस आपल्या मनात खोल आस्थेची भावना असते तेव्हा आपण 'सुंदर' ही संज्ञा मूल्यवाचक म्हणून वापरत असतो. स्तुतिव्यंजक म्हणून नव्हे. परंतु 'सुंदर' या शब्दाचा वापर मर्यादित क्षेत्रात केला तरीही आपण उत्कंठतेने शोधत असलेली तत्त्वाची एकवाक्यता काही दृष्टिपथास येत नाही. असे अनेक मूल्यनिकष 'मीच सर्वश्रेष्ठ' असल्याचा दावा करताना दृष्टीस पडतात. या सर्वांपासून आपण एकमेव निकषापर्यंत कसे जाणार आहोत? हा खरा प्रश्न आहे.

सर्व कलांना लागू पडण्याचा दावा करणारी सुलभीकृत सौंदर्यशास्त्रीय सूत्रे स्वीकारताना समीक्षक आजकाल फार जागरूक असतात आणि अत्यंत काळजी-पूर्वक ते त्यांचा स्वीकार करताना दिसतात. हा आधुनिक तत्त्वज्ञानाचा सौंदर्यशास्त्र आणि समीक्षा यांवर झालेल्या आघाताचा एक परिणाम आहे. सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणजे समीक्षेतील सर्व शाखांना नियम प्रदान करणारी व्यक्ती असे एके काळी समजले जाई. आणि आपल्या मर्यादित क्षेत्रातील घटितांना ते निकष लावणे इतकेच फक्त समीक्षकाचे कार्य असते असे समजले जाई. आणि या निकषांचा वापर करता येणे शक्य नसेल तर वस्तुस्थितीचा विपर्यास करण्यावाचून समीक्षकाला गत्यंतर नसे. अनेक समीक्षकांच्या उपयोगी पडणारा आणखी एक मार्ग होता. तो म्हणजे परवंचना किंवा आत्मवंचना. सौंदर्यशास्त्रज्ञाच्या भूमिकेतून बोलताना ते एक सूर लावत व समीक्षक म्हणून बोलताना ते भलताच सूर लावत. चिद्वादी सौंदर्यशास्त्राच्या प्रभावाखाली असणाऱ्या समीक्षकांचा दुतोंडी व्यवहार हे अशा तऱ्हेचे एक अनुकंपनीय उदाहरण आहे.

'कलेचे विश्व हे पर्यायी विश्व असते आणि त्याची स्वतःची अशी संघटना-तत्त्वे असतात' अशी भूमिका सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणून घेणे त्यांना आवश्यक ठरते. आणि प्रत्यक्ष समीक्षक म्हणून कार्य करताना ते आपला वेळ व शक्ती 'कलात्मक विश्व आणि आपले व्यावहारिक विश्व ही सारखी कशी आहेत हे दाखवण्यासाठी आटापिटा करीत असतात.' ब्रॅडली यांच्या Oxford Lectures On Poetry या ग्रंथातील 'Poetry for poetry's sake' या लेखाची 'Shakespearean Tragedy' या ग्रंथाबरोबर तुलना केली तर महान वाङ्मयीन समीक्षकदेखील या सवयीला कसे बळी पडले होते ते निदर्शनास येते. अजाणतेपणी अप्रामाणिकपणा करावयास लावणाऱ्या या व्यवस्थेलाच उद्ध्वस्त करून टाकण्याची वेळ आता येऊन ठेपली आहे.

सुंदर ही संज्ञा कोणत्याही संदर्भात वापरली तरी तिचा अर्थ एकच (तोच) असला पाहिजे असे पूर्वीचे सौंदर्यशास्त्रज्ञ मानत. जर हा शब्द केवळ मूल्यात्मक अर्थाने भारलेला असेल तर वरील गृहीत मान्य करण्यास काहीच हरकत नसावी. परंतु यापुढे जाऊन हा शब्द जर एकाच विशिष्ट गुणसमुच्चयाशी सर्व काळ बांधलेला असतो असा त्याचा अर्थ असेल तर वरील गृहीत शंकास्पद ठरेल. सामान्य संज्ञा (general term) सदोदित निश्चित गुणसमुच्चयाने रेखलेल्या वस्तूंच्या वर्गाचा निर्देश करते असे मानणे पूर्वग्रहदूषित म्हटले पाहिजे. 'ग्रह' ही संज्ञा न बदलणाऱ्या गुणसमुच्चयाचे निर्देशन कदाचित करत असेल. परंतु कला आणि सौंदर्य यांसारख्या संज्ञांबाबत असे समजणे म्हणजे प्राकृतिक विज्ञानातील संकल्पना आणि मूल्यसंकल्पना यांतील भेदाबाबतचे आपले अज्ञान प्रकट करण्यासारखे आहे. परंतु या अज्ञानामुळे अनेक समर्थ विचारवंतांच्या सौंदर्यशास्त्रीय आणि समीक्षेच्या अनेक सिद्धान्तांना दूषित केलेले आहे. एखाद्या कलेविषयीची प्रामाणिक आस्था एखाद्या सौंदर्यशास्त्रज्ञाला सौंदर्यशास्त्रामधील मूलभूत संकल्पनांचा शोध घ्यायला प्रवृत्त करते. आणि जर त्याच्याकडे सिद्धान्त रचण्याची क्षमता असेल तर कलेमधील 'मूलभूत' तत्त्वांची साधारणीकृत सूत्रे त्याला बऱ्याच वेळेस मांडता येतात. त्यानंतर तो या मूलभूत तत्त्वांना 'सर्व कलांची मूलभूत तत्त्वे' असे उच्च स्थान देतो. इतर कलांच्या स्वरूपाबाबतच्या तितक्याशा बलशाली मर्मग्राही दृष्टीच्या आधाराशिवायच ही गोष्ट बऱ्याच वेळा केली जाते. परंतु कधी कधी सौंदर्यशास्त्रज्ञाला खरोखरच एकापेक्षा जास्त कलांबाबत प्रामाणिक आस्था वाटत असते. अशा वेळेस तो त्या दोन मूल्यव्यवस्था एकमेकींपासून अगदी दूर ठेवतो. किंवा एका कलेच्या आस्थेला दुसऱ्या कलेच्या आस्थेवर मात करून देतो आणि जर त्याने त्याला सैद्धान्तिक रूप दिलेच तर एका कलेतील मूल्यव्यवस्था तो दुसऱ्या कलेवर लादायचा प्रयत्न करतो. दोन

कलांमध्ये काही तरी साम्य असतेच त्यामुळे आपण जे करतो आहोत त्यात काही गैर, अवैध आहे हे न समजण्याइतका तो अंधळा होतो. काही बाबतीतले साम्य म्हणजे पूर्ण एकरूपता असे समजल्यामुळे सौंदर्यशास्त्रीय सिद्धान्ताचा पायाच ठिसूळ होतो. आणि याचा परिणाम म्हणजे एक तर गोंधळ निर्माण होतो किंवा जुलमी समीक्षा निर्माण होते. याचे एक चांगले उदाहरण म्हणजे रिचर्ड्स. महान आधुनिक समीक्षकांमध्ये त्याची गणना केली जाते ही वस्तुस्थिती आहे. परंतु सुरुवातीच्या काळात तरी सौंदर्यशास्त्रात एखादा सामान्य सिद्धान्त निघू शकेल याबाबत तो आशावादी होता. त्याची पद्धत अगदी सोपी होती. साहित्याबद्दलची त्याची मर्मग्राही दृष्टी त्याने इतर कलांना लावली. याचाच परिणाम म्हणून त्याच्या 'Principles Of Literary Criticism' या ग्रंथातील संगीत व दृश्य कलांवरील प्रकरणे अत्यंत दुबळी ठरली आहेत. साहित्यिक सिद्धान्तांचा वापर इतर कलांमध्ये करणे गैर असते असे त्यानेच काढलेल्या त्याच्या सिद्धान्ताच्या निष्कर्षांवरूनही आपल्या ध्यानात येते. ज्यामुळे जास्तीत जास्त प्रेरणांचे समाधान (Impulse) होते ती गोष्ट मूल्यवान असते असा त्याचा सिद्धान्त आहे. कविता आपल्याला असे अनुभव देऊ शकते असे तो पुढे म्हणतो. तो नैतिक मूल्य आणि सौंदर्यमूल्य यांत फरक करत नसल्यामुळे कविता ही मानवजातीला महान नैतिक शिक्षण देणारी गोष्ट ठरते. कारण कविता जे अनुभव आपल्याला देते ते नैतिक अनुभवच ठरतात. हा सिद्धान्त केवळ साहित्यापुरताच मर्यादित ठेवला तर त्यात काही प्रमाणात सत्यता आहे. ज्या सामग्रीने कविता तयार होते ती सामग्री मूल्यभारित असते आणि कवितेत अशा घटकांची (सामग्रीची) संघटना कशी करावी हे एखाद्याला ज्ञात असेल तर तशा तऱ्हेची संघटना तो आपल्या प्रत्यक्ष आयुष्यातही करू शकेल. परंतु संगीतातील नादांची संघटना करण्याची क्षमता असणाऱ्याला त्याचे आयुष्यदेखील संघटित करता येईल यावर विश्वास ठेवणे कठीण जाईल. निदान अशा तऱ्हेचे क्षमतेचे स्थानांतर होत असते असा पुरावा तरी अजून अस्तित्वात नाही.

एका कलेतील निकषांचे दुसऱ्या कलेत केलेले गैर उपयोजन आपल्याला मर्ढेकरांच्या लिखाणातही सापडते. मर्ढेकरांना लहानपणापासूनच कवितेत रस होता. परंतु दृश्य संवेदना, वस्तूंचे आकार, त्यांच्या रेषा, रंग, आकार (Massal forms) या गुणांमध्ये त्यांना याहूनही अधिक सखोल रस होता.[७] कवितेचे माध्यम अशुद्ध असल्याने त्यांना तीव्र असमाधान वाटत होते. ते म्हणतात, "मानवीय जगतातील गोष्टींच्या संबंधांमुळे ती दूषित झाली आहे... आणि अचल आनंदाचा जो ठेवा माझ्या डोळ्यांनी मला दिला आहे तो एखादी श्रेष्ठ कवितादेखील मला देऊ शकणार नाही असे भाषिक माध्यमापेक्षा द्रक्‌माध्यमातून चिरंतन वास्तवाचे जास्त चांगले, खरे दर्शन मिळते.[८] ज्या प्रमाणात कला शुद्ध असते; म्हणजे जितका प्रतिकृतिरूप आशय कमी तितक्या प्रमाणात ती चांगली असते. या दृष्टिकोणानुसार वाङ्मयकलेला कलोपासनेच्या शेवटच्या पायरीवर स्थान मिळते. दृश्य कलांच्या संदर्भात ही भूमिका क्लाईव्ह बेल आणि रॉजर फ्राय यांच्या भूमिकेशी तंतोतंत जुळणारी आहे. फरक इतकाच की मार्गदर्शनात्मक (refective) आणि मुक्त रूपतत्त्वाचे लयतत्त्वाच्या तीन निश्चित आणि ठाम नियमांमध्ये रूपांतर करण्याचा मर्ढेकर प्रयत्न करतात. ते तीन नियम म्हणजे संवाद, विरोध आणि समतोल. ज्या वस्तूंमध्ये विशुद्ध संवेदनांचे या तीन नियमांनुसार संघटन होते त्या सुंदर वस्तू होत. सर्व कलांचे सत्त्व म्हणजे रूप (= Form) आणि रूप म्हणजे या तीन नियमांनुसार झालेली घटकांची संघटना. हे साहित्यालादेखील लागू पडते. "साहित्यकृती ही अनेक वाक्यांनी मिळून बनलेली असते. ही वाक्ये परस्परसंबद्ध भावनिक संबंधांना विणून एक सबंध आकृती या तीन नियमांना अनुसरून तयार करतात. मातापित्यांचे प्रेम, अपत्यांविषयीची ममता ही संवाद-लयतत्त्वानुसार, नियंत्रित होतील, प्रेम आणि द्वेष ही विरोध-लयतत्त्वानुसार, आणि आलटून पालटून येणारे गंभीर आणि विनोदी किंवा हलकेफुलके प्रवेश हे कदाचित आपल्याला समतोल लयतत्त्वाचे प्राथमिक स्वरूपाचे उदाहरण म्हणून घेता येईल."[९] मर्ढेकरांचे लयतत्त्वाचे नियम दृश्य कलांना लागू पडतात की नाही हे मला ठाऊक नाही परंतु वाङ्मयात ते कितपत उपयुक्त आहेत याबद्दल मला दाट शंका आहे. एखादी निश्चयी व्यक्ती त्यांचे उपयोजन करू शकते की नाही हा काही खरा प्रश्न नव्हे. पक्षाभिमानी आणि अतिउत्साही लोकांना

अनुक्रमणिका

काहीही अशक्य नसते. मर्ढेकरांना वाङ्मयकलेच्या फॉर्मची खरोखरच कितपत जाण होती हा खरा प्रश्न आहे. याचे एकमेव उत्तर म्हणजे त्यांना ती जाणच आलेली नाही ! ज्ञानानुभवाप्रमाणेच सौंदर्यानुभवातही अनुभव-पूर्व (a-priori) कोटींचा समावेश असतो असे मी इतरत्र प्रतिपादन केले आहे.[१०] आणि सौंदर्यानुभवात वेगवेगळ्या पर्यायी कोटींचे समुच्चय असतात. ते अनुभवपूर्व असतात कारण ते आपल्या अनुभवांवर आधारलेले नसतात तर ते सौंदर्यानुभवाच्या शक्यतांच्या आवश्यक अटी असतात. परंतु याचा अर्थ ते यादृच्छिक असतात असा नव्हे. त्यांना उपयोजन असते म्हणूनच त्या कोटी असतात, कारण त्या (कोटी) सौंदर्यशास्त्रीय वस्तुस्थितीच्या रूपाला आविष्कृत करत असतात. ज्या कोटीचे उपयोजन करता येत नाही त्या रिकाम्या, पोकळ असतात. आणि साहित्याला जबरदस्तीने लावलेले मर्ढेकरांचे लयतत्त्वाचे नियम हे अशा पोकळ कोटी आहेत, असे मला वाटते. वाङ्मयातील सत्य, त्यातील भावनिक आवाहन, भावनांचे यथायोग्य प्रकटीकरण, त्याची शैली इत्यादी कारणांसाठी आपण वाङ्मय मूल्यवान असल्याचे मानतो. ते लयतत्त्वाचे अफलातून नियम अनुसरते म्हणून कधीच मूल्यवान समजत नाही. लयतत्त्वाचे नियम सिद्ध करते म्हणून 'किंग लियर' सुंदर आहे असे म्हणणे निव्वळ मूर्खपणाचे आहे. मर्ढेकरांनी हे चुकीचे पाऊल उचललेच कसे ? लयतत्त्वाचे नियम दृश्यकलांना लावता येतात याबद्दल त्यांची खात्री पटल्यावर त्यांचे साहित्यातही उपयोजन करावयास हरकत नाही असे त्यांना वाटले. मर्ढेकरांची धारणा अशी असणार की या नियमांचा साहित्यात उपयोग झालाच पाहिजे नाही तर सौंदर्यशास्त्रीय तत्त्वाची सार्वत्रिकता आणि सुसंगती धोक्यात आली असती. वाङ्मयाला जर कला म्हणून मान्यता हवी असेल तर त्याला लय-तत्त्वाच्या तीन नियमांच्या जाचक साच्यात बसविणे आवश्यक आहे हे तीन नियम नव-अभिजातवादी समीक्षेतील एकात्मतेच्या तीन घातक नियमांची आठवण करून देतात. आणि आपला अशक्य कोटीतला सिद्धान्त सिद्ध (?) करून दाखविण्यासाठी वाङ्मय ही कालबद्ध कला (Temporal Art) नसल्याचे दाखवण्याचा खटाटोप करावा लागला,[११] रिचर्ड्सच्या तत्त्वांचा विपर्यास करावा लागला.[१२] आणि ॲरिस्टॉटलवर घोर अन्याय करावा लागला (ॲरिस्टॉटलची 'काव्य-शास्त्राच्या प्रांतातला लिलिपुट' अशी ते संभावना करतात) आणि त्याचा अनुकृतीचा सिद्धान्त अत्यंत घिसाडीने छिन्नविछिन्न करावा लागला.[१३] साहित्य समजून घेण्याचे साधे सरळ आणि नैसर्गिक मार्ग टाळण्यासाठी त्यांना हा उपद्व्याप करावा लागला. साहित्यातील महानतेची चर्चा करताना ते आशयाचे महत्त्व मान्य करतात परंतु यावरून त्यांचे साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र ग्राह्य ठरत नाही कारण सौंदर्याची आणि श्रेष्ठतेची तत्त्वे वेगवेगळी आणि परस्परांत काहीही अपरिहार्य संबंध नसलेली भिन्न तत्त्वेच राहतात. आणि तरीदेखील साहित्यसमीक्षेला सौंदर्यशास्त्राची तात्त्विक बैठक देऊन मर्ढेकरांनी साहित्यसमीक्षेची फार मोठी सेवा केली आहे असा (गैर) समज काही काळ तरी अनेकांच्या मनात वसत होता. साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र म्हणजे दुसरे तिसरे काही नसून काव्यशास्त्रच आहे, आणि पुन्हा साहित्यात वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पनांचा शोध घेणे हे कार्यही ते करीत असते. हे सर्व जाणून घेण्याची वेळ आता आली आहे. साहित्येतर तत्त्वांचा (सिद्धान्तांचा) साहित्यात केलेला उपयोग म्हणजे वाङ्मयीन सौंदर्यशास्त्र असे समजणे ही घोडचूक आहे.

भिन्न भिन्न कलांचे समीक्षण जरी शक्य असले तरी सर्व कलांना लागू पडणारा सिद्धान्त या स्वरूपात सौंदर्यशास्त्र अशक्य आहे. या प्रो. पासमोर यांच्या भूमिकेस पाठिंबा देण्याचा माझा मानस नाही.[१४] वेग-वेगळ्या कलांमध्ये महत्त्वाचे भेद असतात हे निश्चित खरे आहे; आणि म्हणून सर्व कलांना लागू पडणारा 'साधा सरळ फॉर्म्यू'ला असू शकेल, असे मानणे चुकीचे ठरेल. परंतु भिन्न कलांमध्ये साम्यदेखील असते हे आपण विसरता कामा नये. आशययुक्त चित्रकला, मूर्तिकला आणि वाङ्मयकला या पूर्णपणे एकरूप नसल्या तरी त्या एकमेकांच्या कक्षा ओलांडून काही प्रमाणात एकमेकांना आच्छादतात. लैसिंग खऱ्याखुऱ्या समस्येशी झुंजण्याचा प्रयत्न करत होता. पुन्हा कवितेतील भाषिक संगीत जरी खऱ्या संगीताशी समरूप नसले तरी काही प्रमाणात त्याचे खऱ्या संगीताशी साम्य असतेच. काही साहित्य-प्रकारांत, उदा., ज्यात संगीत हा सेंद्रिय घटक असतो असे नाटक, एक कलात्म सबंध (whole) निर्माण करण्यासाठी वेगवेगळ्या कलांचे सहकार्य चालूच असते. तसेच वाङ्मयीन समीक्षक वारंवार वापरत असलेली

अनुक्रमणिका

भिन्न कलांमधील साम्ये (उदा., Thais ला घटिकापात्राचा घाट आहे) मर्यादेबाहेर न ताणता वापरली तर निश्चितपणे काही (नवा) प्रकाशझोत टाकतात. दृष्टान्तातील साम्यदर्शन संपूर्ण बरोबर नसते याचा अर्थ ते संपूर्णपणे चुकीचे असते असाही नसतो. सौंदर्यशास्त्राचे संपूर्ण क्षेत्रच असा आडव्या उभ्या साम्यभेदांचा एक पॅटर्न असतो. त्यातील साम्याकडे किंवा भेदाकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून प्रश्न सुलभ करण्याकडे तत्त्वज्ञांचा कल असतो. सौंदर्यशास्त्रीय वस्तुस्थितीचे रूप समजावून घेणे म्हणजे त्यातील व्यामिश्रतेची पूर्ण जाणीव करून घेणे होय.

मूल्यसंकल्पनांबद्दलचे हे अत्यंत महत्त्वाचे सत्य विश्लेषक तत्त्वज्ञांकडून समीक्षकांना शिकायला मिळू शकते. या तत्त्वज्ञांकडे आपल्याला देण्याजोग्या अशा कुठल्याही उपपत्ती किंवा सिद्धान्त तयार स्वरूपात नसतात. ते आपल्याला फक्त विश्लेषणाची पद्धती शिकवतात. याचबरोबर ते वैचारिक स्वातंत्र्याच्या आशाही पालवतात. अतिभौतिक सौंदर्यशास्त्रज्ञाने दिलेल्या निरुपयोगी निकषांपुढे किंवा खऱ्याखुऱ्या सौंदर्यानुभवाच्या बदल्यात सुलभीकृत निकष देणाऱ्या पारंपरिक तत्त्वज्ञ-सौंदर्यशास्त्रज्ञाच्या अमलापुढे गुडघे टेकण्याचे समीक्षकाला आता काहीच कारण उरलेले नाही. साहित्येतर क्षेत्राकडून सौंदर्यशास्त्रीय मदत मिळू शकणार नाही हे एकदा साहित्यसमीक्षकांना कळले म्हणजे त्यांचे स्वावलंबित्व वाढीस लागेल. समीक्षेत वापरल्या जाणाऱ्या संकल्पनांची अधिक काटेकोर रीतीने छाननी करून साहित्य-जगताच्या रूपाचे अधिक चांगले आकलन त्याला होईल. साहित्यसमीक्षेतील अनेक संज्ञा अशा विश्लेषणाची वाट पाहात उभ्या आहेत. उदाहरणार्थ, ॲरिस्टॉटलच्या ' Poetics ' च्या काळापासून चालत आलेले शोकात्मिकेच्या संदर्भातील ' करुणा आणि भीती ' हे सूत्र घ्या. प्रथमतः संहितेबाबतच प्रश्न निर्माण होतो. शोकात्मिकेच्या व्याख्येमध्ये ॲरिस्टॉटलला खरोखरच करुणा आणि भीती यांचा समावेश करायचा होता का ? की हे पुस्तक त्याच्या व्याख्यानांच्या टिपणांचे संकलन असल्यामुळे या दोन भावनांचा निर्देश मागाहून त्या व्याख्येमध्ये घुसडण्यात आला ? कारण या दोघांच्या उल्लेखाखेरीजसुद्धा ती व्याख्या परिपूर्ण ठरू शकली असती. ह्या दोनच भावनांचा उल्लेख करण्याचे कारण काय ? याच दोन भावना शोकात्म अनुभवाचा गुणविशेष असतात असे कदाचित ॲरिस्टॉटलचे मत नसेलही परंतु प्लेटोने काव्यावर चढविलेल्या हल्ल्यात त्यांचा उल्लेख केला असल्याने त्यानेही त्या कदाचित वापरल्या असतील का? शिवाय करुणा आणि भीती या संज्ञांतून ॲरिस्टॉटलला काय म्हणायचे आहे ? परंतु या विद्वानांसाठी असणाऱ्या खास समस्या आहेत आणि बुचर किंवा बायवॉटर किंवा मरे यांनी दिलेले निर्णय समीक्षक कदाचित मान्य करेल. परंतु समीक्षकांपुढचा खरा प्रश्न वेगळाच आहे. करुणा आणि भीती यांचे उद्दीपन व उद्दीपनामुळे झालेले त्यांचे विरेचन (Catharsis) यामुळे शोकात्म अनुभवाचे स्वरूप समजण्यास खरोखरच काही मदत होते का हा तो खरा प्रश्न आहे. या भावना शोकात्म अनुभवाच्या पर्याप्त (पुरेशा) आणि अपरिहार्य अटी आहेत का ? अनुभव शोकात्म ठरण्यासाठी इतर अनेक कल्पनांची आणि भावनांची उपस्थिती आवश्यक असते असे जर सिद्ध झाले तर केवळ याच दोन भावना ही त्याची पर्याप्त अट असू शकत नाही हे निश्चित होते. कमीत कमी त्या अपरिहार्य तरी आहेत का ? करुणा किंवा भीती जागृत करणाऱ्या परंतु करुणा आणि भीती या दोन्ही एकाच वेळी जागृत न करणाऱ्या शोकात्मिका नक्कीच उपलब्ध आहेत. आणि काही शोकात्मिका तर अशा आहेत की त्यांमुळे या दोन्हीही भावना जागृत होत नाहीत. शोकात्म अनुभव साधा सहज दर्शवता येण्याजोगा अनुभव नसून तो अनेक अनुभवांचा वर्णपट असतो. आणि तो साध्या सोप्या रीतीने सूत्रबद्ध करता येतो अशा गृहीतापासून सुरुवात करणे म्हणजे वस्तुस्थितीकडे डोळेझाक करणे होय. पुन्हा करुणा आणि भीती या दोन संज्ञांचे काय ? जेव्हा जेव्हा आपण ' करुणा ' किंवा ' भीती ' हे शब्द वापरतो तेव्हा तेव्हा आपण ते एकाच अर्थाने वापरतो का ? सूक्ष्म छाननी केल्यास असे दिसून येईल की या शब्दांकडे आपण जितके लक्ष देतो त्यापेक्षा जास्त बारकाईने त्यांच्याकडे लक्ष पुरवणे आवश्यक आहे.

अशा प्रकारच्या अनेक संकल्पनांचे काळजीपूर्वक विश्लेषण केले पाहिजे. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील संकल्पना-विश्लेषकांकडून तात्त्विक दृष्टी मिळालेल्या समीक्षकाने हे विश्लेषणाचे कार्य केले पाहिजे. तत्त्वज्ञानातील संकल्पना विश्लेषक स्वतःहून हे कार्य कधीच करणार नाहीत. कारण खरे सांगायचे तर वाङ्मयीन

अनुक्रमणिका

समस्यांबद्दल त्यांना तितकीशी तळमळ वाटत नसते. कारण त्यांना या एकंदर विषयाचाच कंटाळा तरी आलेला असतो किंवा वाङ्मयीन संकल्पनांच्या विश्लेषणाकडे ते बौद्धिक विश्रांतीचा मार्ग म्हणून बघतात. या तऱ्हेचे उत्तम उदाहरण म्हणजे स्टचुअर्ट हॅम्पशायर.[१५] सौंदर्यशास्त्र किंवा वाङ्मयीन समीक्षा या नावाची काही गोष्ट असूच शकत नाही असे सिद्ध करण्याचा त्याने प्रयत्न केला. सौंदर्यात्मक गुणवत्तेचा सर्वसाधारण निकष शोधून काढता येतो या गृहीत-कृत्याच्या पायावर या दोन शाखांचे अस्तित्व अवलंबून आहे. परंतु अशा तऱ्हेचा सर्वसाधारण निकष असूच शकत नाही. कारण प्रत्येक कलाकृती अनन्यसाधारण (unique) असते असे दाखवण्याचा तो प्रयत्न करतो. प्रत्येक कलाकृती अनन्यसाधारण असते हे मत केवल-चिद्वाद्यांची देणगी आहे. सौंदर्य हे असे एक सामान्य (universal) आहे की त्यात वैयक्तिक सभासद असतात परंतु त्यांत वर्ग कधीच नसतात असे क्रोचे प्रतिपादन करतो. यापेक्षा वेगळी भूमिका घेणे क्रोचेला शक्यच नव्हते कारण कला म्हणजे प्रातिभज्ञान असते असे तो म्हणतो. आणि प्रातिभज्ञान हे विशिष्टाचे (Particular) विशिष्ट म्हणून प्राप्त झालेले ज्ञान असते. या पातळीवर निदान संख्यात्मक दृष्ट्या तरी प्रत्येक विशिष्ट हे अन्य दुसऱ्या विशिष्टापेक्षा भिन्न असते. जर कला म्हणजे प्रातिभज्ञान असेल आणि प्रत्येक प्रातिभज्ञान जर अनन्यसाधारण असेल तर प्रत्येक कलाकृती अनन्यसाधारण ठरते. परंतु अनन्यसाधारण हा शब्द या अर्थाने समीक्षेत वापरला जात नाही. हॅम्लेट अनन्यसाधारण आहे असे समीक्षक जरूर म्हणतो परंतु याचा अर्थ हॅम्लेट ही दुर्लभतेने साध्य होणारी कृती आहे असा होतो. इतर नाटकांपेक्षा गुणात्मक दृष्ट्या ती खूपच श्रेष्ठ असल्याने हे दुर्लभपण क्वचित साध्य होते. ज्या ज्या घटकांचे त्यात एकत्रीकरण झाले आहे ते सुट्या सुट्या स्वरूपात अनेक नाटकांत सापडतील परंतु एकत्रितपणे एकाच कृतीत सापडणे विरळाच. म्हणजे अनन्यसाधारण ही समीक्षापरिभाषेतील आणखी एक मूल्यवाचक संज्ञा आहे. तो प्रत्येक कला-कृतीला लावण्याजोगा शब्द नव्हे. 'श्रेष्ठता' हा असाच एक शब्द. सर्व कलाकृती अनन्यसाधारण असतात असे सतत म्हणत राहिल्याने 'अनन्यसाधारण' या शब्दाचे मूल्य कमी होऊन जाईल. शिवाय या शब्दाचा प्रत्यक्ष समीक्षेत— सौंदर्यशास्त्रीय तात्त्विक प्रबंधात नव्हे— कसा वापर होतो हे एकदा कळले की तत्त्वज्ञांनी काढलेले निष्कर्ष वैधपणे निघत नाहीत हेदेखील कळते. प्रत्येक कलाकृती अनन्यसाधारण असते हे जर खरे असेल तर कलाकृतींचे वर्गीकरण, त्यांची तुलना, किंवा सरस-निरस ठरवणे अशक्य ठरेल. तसेच सौंदर्यात्मक गुणवत्तेचा सर्वसाधारण निकष जर शक्य नसेल तर समीक्षक आणि सौंदर्यशास्त्रज्ञ यांचा व्यवसायच संपुष्टात येईल. परंतु अनन्यसाधारण या संकल्पनेचा योग्य अर्थ आपण लावला तर वरील निष्कर्षाप्रत आपण येणारच नाही. जीवनाची वैधताच नाकारणारा तत्त्वज्ञ आम्हाला नको आहे असे तत्त्वज्ञानातील विश्लेषकांना आणि अतिभौतिक (तत्त्वज्ञांना) ठणकावून सांगण्याची वेळ येऊन ठेपली आहे. तत्त्वज्ञानातील विश्लेषक हे अतिभौतिक तत्त्वज्ञांप्रमाणे त्यांच्या विशिष्ट पद्धतीमुळे सतत अयशस्वीच ठरतील असे मला म्हणायचे नाही. त्यांची पद्धत उत्कृष्ट आहे; परंतु समस्या काय आहे हे त्यांना कळले तरच ती पद्धत उपयोगी पडेल. समस्या समजावून घेण्यासाठी विश्लेषकाला वाङ्मयाविषयी आणि प्रत्यक्ष समीक्षा-व्यवहाराविषयी कळकळीची आस्था वाटली पाहिजे. ज्या व्यक्तींमध्ये ही आस्था आणि तत्त्वज्ञानात्मक विश्लेषण करण्याची कुवत यांचा मिलाफ झाला आहे अशा व्यक्तींनी वाङ्मयीन समस्यांवर प्रकाशझोत टाकणारे निबंध लिहिले आहेत. विविध ज्ञानशाखांमध्ये सहकार्य असेल तर काय साध्य होऊ शकते याची मॅक्स ब्लॅकचा रूपकांवरला निबंध, स्टीव्हनसन्सचा 'What is Poem?' हा निबंध, बौस्नाचा 'Expression theory of Art' हा निबंध ही उत्तम उदाहरणे आहेत. परंतु आज तरी वाङ्मयाबद्दल कळकळीची आस्था असणाऱ्या तत्त्वज्ञानात्मक विश्लेषकांची वानवा आहे. म्हणून समीक्षकांनी वाङ्मयीन संकल्पनांच्या विश्लेषणाचे कार्य स्वतःहून हाती घेतले पाहिजे. सुलभीकृत सूत्र स्वीकारल्यामुळे जे खोटे समाधान मिळते त्यापासून वंचित होण्याची भीती असणाऱ्यांना या उपक्रमामुळे जे स्वातंत्र्य मिळते त्याची भीती वाटेल. स्वातंत्र्य मिळाले की त्यापाठोपाठ जबाबदारीदेखील येते. पण ती जबाबदारी झटकण्याचे काहीच संयुक्तिक कारण नाही.

अनुक्रमणिका

संदर्भ–

१. F. R. Leavis, **द कॉमन परस्यूट**, पेंग्विन बुक्स, १९६३, पृष्ठे २१२–२२२.

२. एफ. आर. लेव्हिस, **चॅटो अॅन्ड विंडस्**, लंडन, १९३६, प्रकरण ३.

३. हॅरॉल्ड निकोलसन, **टेनिसन : अॅस्पेक्ट ऑफ हिज लाईफ, कॅरेक्टर अँड पोएट्री**, कॉन्स्टेबल अँड कं., लंडन, १९२३.

४. टी. एस. ईलियट, **द सेक्रेड** वुड, द फाउंटन लायब्ररी, मेथ्युएन अॅन्ड कं., लंडन, १९३४, पृ. १४.

५. हॅरॉल्ड ऑज्बर्न, **ईस्थेटिक्स** अॅन्ड **क्रिटिसिझम**, रॉटलेज अॅन्ड बोगन पॉल, लंडन, १९५५.

६. आर. जी कॉलिंगवुड, **प्रिन्सिपल्स ऑफ आर्ट**, ऑक्सफोर्ड पेपरबॅक्स, लंडन, १९६३, प्रकरण २–५.

७. बी. एस. मर्ढेकर, **आर्ट्स अॅन्ड मॅन**, पॉप्युलर बुक डेपो, मुंबई, १९६०, पृ. VII.

८. कित्ता, पृष्ठ IX.

९. कित्ता, पृष्ठ ४५.

१०. जर्नल ऑफ फिलॉसॉफिकल असोसिएशन क्र. ३१–३२, ३३–३४ यांमधील माझा '**आयडेंटिटी ऑफ ए वर्क ऑफ आर्ट**' हा निबंध पाहा.

११. कित्ता, पृष्ठ ५०.

१२. कित्ता, पृष्ठ ११.

१३. कित्ता, पृष्ठ १४–२२.

१४. जे. ए. पासमोर, '**द ड्रिअरीनेस ऑफ ईस्थेटिक्स**' हा डब्ल्यू. एलटन संपादित, '**ईस्थेटिक्स** अॅन्ड लँग्वेज', बॅसिल ब्लॅकवेल, ऑक्सफोर्ड, १९५४ या ग्रंथातील लेख.

१५. स्टच्युअर्ट हॅम्पशायर, '**लॉजिक अॅन्ड अॅप्लिकेशन**' हा एलटन संपादित, ईस्थेटिक्स अॅन्ड लँग्वेज या ग्रंथातील लेख.

* *

अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवांचा कालखंड : काही भाषिक समीकरणे

सु. बा. कुळकर्णी

एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात महाराष्ट्रामध्ये प्रबोधनाची एक प्रचंड लाट आली. या लाटेमध्ये नवीन आचारविचारांचे आदान झाले; तसेच सांस्कृतिक परंपरांचे पुनरुत्थानही झाले. याच कालखंडात संतसाहित्याचा अमूल्य ठेवा मुद्रित स्वरूपात मराठी माणसाच्या हाती पडला. घरीदारी शनिमाहात्म्य, पांडवप्रताप, शिवलीलामृत, भक्तविजय, ज्ञानेश्वरी, दासबोध, गुरुचरित्र, नवनाथकथा, अभंगगाथा, वेताळपंचविशी, शुकबहात्तरी, सिंहासनबत्तिशी इ. ग्रंथांची पारायणे होऊ लागली. मंदिरांतून कथा, कीर्तने, प्रवचने, भजने यांचा पूर लोटला. याच कालखंडात संतसाहित्य व संतचरित्रे यांसंबंधीचे मूलभूत संशोधन झाले. या घडामोडीचे बरेचसे श्रेय पावसकर, गोडबोले, गोंधळेकर, माधव चंद्रोबा, तुकाराम तात्या, आवटे इ. संपादकांकडे जाते. त्यांत प्रभाकर, गणपत कृष्णाजी, बुद्धिप्रकाश, पुण्यवैभव, निर्णयसागर, जगद्धितेच्छु, इंदिरा, ज्ञानदर्पण, इंदुप्रकाश आणि अग्निहोत्री, हेगिष्टे, गोडबोले, देवळेकर इत्यादिंच्या छापखान्यांचाही मोठा वाटा आहे. या काळातील ज्ञानचंद्रोदय आणि सर्वसंग्रह या नियतकालिकांची निर्मिती तर प्राचीन साहित्याच्या प्रकाशनासाठीच झाली होती.

विसाव्या शतकात राजवाडे, भावे, पांगारकर, आजगांवकर, दांडेकर, तुळपुळे, ढेरे, प्र. न. जोशी इ. संशोधकांनी संतसाहित्याच्या अध्ययनाची ज्योत प्रज्वलत ठेवली; परंतु तिच्यात पूर्वीची दीप्ती नव्हती. गत शतकात धार्मिक प्रेरणेने संकलित झालेल्या साहित्याची ती ऐतिहासिक जुळवाजुळव होती. त्यातील वाङ्मयीन आणि सामाजिक आशय शोधण्याचा प्रामाणिक प्रयत्न होता.

सांप्रतची परिस्थिती फारच अपकृष्ट झालेली आहे. अभ्यासकांना संतसाहित्यात रस नाही. भक्तजनांना प्रसादापलीकडे लिप्सा नाही. जुने मुद्रित ग्रंथ दुर्मिळ झाले आहेत; तर हस्तलिखित पोथ्या दुष्प्राप्य झाल्या आहेत. सर्वांत वाईट गोष्ट म्हणजे संतसाहित्यासंबंधीचे चिकित्सक निबंधसंशोधक-शर्विलकांनी त्यांच्या मासिक-पुस्तकांसह ग्रंथालयांतून गायब केले आहेत, अथवा फाडून नेले आहेत. परिणामतः संतसाहित्याचे अध्ययन ही एक निरुत्साहजनक आणि कालहरण करणारी साधना होऊन ती ठरावीक परिघातच फिरू लागली आहे.

संतसाहित्याच्या संशोधनातील दुसरी एक महत्त्वाची अडचण म्हणजे या साहित्याच्या प्रमाणसंहिता आज उपलब्ध नाहीत ही होय. उत्साहाच्या भरात, विशिष्ट संतांचे नाम वा नाममुद्रा दिसलेले सर्वच साहित्य, कालस्थलाचा विवेक न बाळगता, एकाच ग्रंथात समाविष्ट करून प्रसिद्ध केले गेले आहे. या कारणाने निवृत्ती, ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम आदी संतांच्या अभंगगाथा अमाप फुगलेल्या आहेत. तशातच मूळ हस्तलिखित पोथ्या नष्ट झाल्याने त्यांतील त्या ग्रंथकाराचे साहित्य कोणते व इतरांचे कोणते हे सांगणे अतिदुष्कर झाले आहे. हा गोंधळ कमी म्हणून की काय, प्रतकारांनी भाषेचे आधुनिकीकरण करून स्वनिर्मित साहित्य त्या ग्रंथकाराच्या नावावर घुसडून दिल्याने निर्भेळ व यथामूल संहिता ही महादुर्मिळ चीज झाली आहे.

अनास्थेचे युग

संतसाहित्यासंबंधीची ही अनास्था आजचीच आहे असे नव्हे. १९०९ साली, इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी बीड-पाटांगण येथे मिळालेली ज्ञानेश्वरीची प्राचीन पोथी संपादून प्रसिद्ध केली. या ज्ञानेश्वरीला जोडलेल्या प्रदीर्घ प्रस्तावनेत राजवाडे म्हणतात,

" सारांश, आजपर्यंत जेवढ्या म्हणून ज्ञानेश्वरीच्या प्रती छापिल्या गेल्या आहेत, त्या सर्व अशुद्ध व अविश्वसनीय आहेत. तत्रापि, त्या लोकांत प्रचलित आहेत. सध्यां भक्तिमार्गी लोक इतके गचाळ झाले आहेत कीं व्याकरण, व्युत्पत्ति, इतिहास, शास्त्र यांची

अनुक्रमणिका

त्यांना बिलकुल पर्वा राहिलेली नाहीं. वाटेल ते चिताड त्यांच्या हातीं दिलें व तें ज्ञानेश्वरांचें, नामदेवांचें किंवा तुकारामांचें आहे असें सांगितलें म्हणजे तें त्यांना शिरसामान्य होतें. खरें, खोटें, विश्वास्य, अविश्वास्य हा भेदभाव ते करीत नाहींत. त्यामुळें झालें आहे काय कीं, त्यांना ज्ञानेश्वरीचा खरा अर्थही कळतनासा झाला आहे.''

राजवाड्यांनंतर ऐंशी वर्षे लोटली तरीही या दुर्दैवी परिस्थितीत काडीमात्र फरक झालेला नाही. भक्तिमार्गी मंडळींचे जाऊ द्या; परंतु असल्या तकलुबी मालमसाल्यावर, प्राचीन संतसाहित्याचे संशोधक म्हणून मिरविणारी आमची मराठीची प्राध्यापक मंडळीही डोळ्यांना झापडी लावून पारंपरिक साच्यांतील प्रबंधांचे आणि ग्रंथांचे उदंड पीक काढतात, तेव्हा सखेद आश्चर्य वाटते.

संहिता-निश्चितीची निकड

ज्ञानदेवांच्या कालखंडाचे खरे आकलन होण्यासाठी तत्कालीन संतमहंतांच्या साहित्याला सामोरे जाण्याशिवाय दुसरा पर्याय नाही, ही वस्तुस्थिती आता सर्व संशोधकांस कळून चुकली आहे. या संदर्भात एक सामूहिक प्रयत्न होणे जरूर आहे, हेही सर्वांस पटलेले आहे. या कार्यात खरा अडसर कोणाचा असेल तर तो परंपरावाद्यांचा होय. यात श्रद्धाळू भक्तगण जसे आहेत, तसेच भोंदूबाबाही आहेत. संतमहंतांच्या पदस्पर्शाने पवित्र झालेल्या तीर्थक्षेत्रीचे पुजारी आहेत. संतसाहित्याच्या प्रकाशनावर वा लेखनावर उपजीविका करणारे धंदेवाईक विद्वान आहेत. या सर्व मंडळींकडे लक्ष न देता संतांच्या साहित्यगंगेचे शुद्धीकरण करणे व त्यांच्या पारंपरिक चरित्रातील ऐतिहासिक सत्ये हुडकून काढणे हे कार्य निकडीचे झाले आहे. या महान कार्याचा शुभारंभ संतसाहित्याच्या संहिता-निश्चितीनेच होऊ शकतो.

या कार्याची दिशा ज्ञानदेव आणि नामदेव या संतद्वयांच्या अभंगगाथांसंबंधी उदाहरणाने स्पष्ट होईल. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांच्या अभंगांच्या अनेक गाथा आजवर प्रसिद्ध झाल्या आहेत; परंतु त्यांतील अभंगसंख्येत अजिबात एकवाक्यता नाही.

ज्ञानदेवांच्या अभंगांची गाथा

गोंधळेकर प्रत	(इ. स. १८७७)	७६५ अभंग
आवटे प्रत	(इ. स. १९०८)	८५२ अभंग
साखरे प्रत	(इ. स. १९२७)	१,००१ अभंग
जोग प्रत	(इ. स. १९०७)	९९९ अभंग
आळंदी संस्थान प्रत	(इ. स. १९८९)	९९२ अभंग

नामदेवांच्या अभंगांची गाथा

गोंधळेकर प्रत	(इ. स. १८९२)	१,६८७ अभंग
घरत प्रत	(इ. स. १८९४)	२,५४८ अभंग
आवटे प्रत	(इ. स. १९०८)	२,३७५ अभंग
जोग प्रत	(इ. स. १९२५)	२,३७१ अभंग
महाराष्ट्र शासन प्रत	(इ. स. १९७०)	२,३२९ अभंग

गाथांच्या आवृत्तींमध्ये आढळणाऱ्या अभंगसंख्येतील विविधतेचे मूळ कारण संपादकांची चिकित्साहीन व सर्वसंग्राहक वृत्ती ही होय. विविध फडांमध्ये आणि मंदिरांमध्ये संरक्षित केलेल्या संहितासंग्रहात शतकानुशतके पडलेली प्रक्षेपांची भर हेही एक तितकेच बलवत्तर कारण होय. अशा प्रक्षेपांत प्रामुख्याने क्षेत्रमाहात्म्य व व संतमाहात्म्य या विषयांवरील कथा आणि काव्यांचा समावेश होतो. ज्ञानदेव आणि नामदेव यांच्या लौकिक जीवनातील चमत्कार-कथांचा उद्‌गमही अशाच विभूतिपूजनाच्या प्रवृत्तीमध्ये शोधता येतो. अध्यात्माला अद्‌भुताची आणि शृंगाराची फोडणी दिली म्हणजे ते अधिक रोचक आणि पाचक बनते हे एक सार्वकालिक सत्य होय. हरिदास, पुराणिक आणि प्रवचनकारांनी या गोष्टीचा मुक्तहस्ताने आणि मुक्तकंठाने उपयोग केला. यामुळे संतांची मूळ कृती कोणती व ह्या शब्दजीवाणूंची बनावट वृत्ती कोणती हे शोधून काढण्याचे काम अतिदुर्घट झाले आहे. त्यातूनच यांच्यापैकी काही जणांना प्रतिभेचे वरदान लाभल्याने, कधी कधी यांच्या वेगडी कृतीलाच मूळ लेण्याची प्रतिष्ठा प्राप्त झाली आहे. नामदेवांच्या भक्तिगीतांपेक्षा विष्णुदासनाम्याच्या गौळणींनाच भजनामध्ये अधिक भाव असतो याचे रहस्यदेखील हेच होय.

वर्षानुवर्षे थापलेल्या शेंदराच्या पुटांमुळे एखाद्या मूर्तीला जी अवस्था प्राप्त होते, तशीच अवस्था प्राचीन मराठी संतसाहित्याची झाली आहे. त्या साहित्यकृतींची मूळ कळा अवलोकावयाची असेल तर परंपरेची ही पुटे प्रथम दूर केली पाहिजेत आणि विशुद्ध मनाने व वस्तुनिष्ठ वृत्तीने त्यांस सामोरे गेले पाहिजे.

अनुक्रमणिका

यादवकालीन मराठी

ज्ञानदेवादी प्राचीन संतांचा कालखंड हा यादव नृपतींच्या कारकीर्दीशी समांतर असा आहे. या कालखंडातील मराठी भाषेचे खरे स्वरूप तत्कालीन कोरीव लेखांत, ज्ञानेश्वरीत आणि लीळाचरित्रादी महानुभाव ग्रंथांत पाहावयास मिळते. या संदर्भात मराठी भाषेच्या अभ्यासकांनी शं. गो. तुळपुळे, वि. का. राजवाडे आणि वि. भि. कोलते या संशोधन-महर्षींचे शतवार आभार मानले पाहिजेत. आपल्या 'प्राचीन मराठी कोरीव लेख' या ग्रंथात तुळपुळे यांनी शके ९३४ पासून शके १३३५ पर्यंतच्या मराठी शिलालेख आणि ताम्रपत्रांतील मजकुराची संहिता सादर केली आहे. कोरीव लेख हे 'काळ्या दगडावरील रेघे'प्रमाणे असल्याने त्यांत यादवकालीन मराठी भाषेचे विशुद्ध स्वरूप पाहावयास मिळते. ज्ञानेश्वरी हा तर मराठी भाषेतील आद्य ग्रंथ होय. या ग्रंथाची प्राचीनतम उपलब्ध प्रत सादर करून व 'ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण' लिहून राजवाडे यांनी विचेतन प्राचीन मराठी भाषेस सचेतन केले आहे. या काळातील तितकेच महत्त्वाचे साधन 'लीळाचरित्र' हा ग्रंथ होय. चक्रधरांच्या निधनानंतर त्यांच्या शिष्य-संहतीने गुरुवचनांचा आणि स्मृतींचा केलेला हा संग्रह कूटलिपीच्या माध्यमातून यावन्मूल आपणाप्रत पोहोचलेला आहे. त्याचे साक्षेपी संपादन करून प्राचीन मराठी भाषा व संस्कृती यांच्या अभ्यासाचे एक अतुलनीय साधन कोलते यांनी उपलब्ध करून दिले आहे.

ज्ञानदेव कालखंडातील मराठी साहित्याची संहिता सिद्ध करताना कोरीव लेखांतील भाषिक पुरावे हे मानदंडासमान मानले पाहिजेत. कोरीव लेखांची भाषा प्राकृतिक कारणांनी अविचल राहिली. परंतु ज्ञानदेव-चक्रधरांच्या पश्चात तीन शतकांच्या तिमिर-युगामध्ये ज्ञानेश्वरी व लीळाचरित्र या ग्रंथांच्या भाषेत प्रक्षेपनिक्षेपादी प्रक्रियांनी व पुनःसंपादनांनी काही परिवर्तने झालेली आढळतात. असे असले तरी संतसाहित्याच्या संहितासिद्धीसाठी त्यांचे महत्त्व अनन्यसाधारण होय.

यादवकालीन मराठी भाषेची फुटकळ अध्ययने पुष्कळ झाली असली तरी विश्लेषण, व्याप्ती आणि विवेक या दृष्टींनी नाव घेण्यासारखी अध्ययने मोजकीच होत. अशा अध्ययनांत वि. का. राजवाडेकृत 'ज्ञानेश्वरीची प्रस्तावना आणि ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण' (१९७९), शं. गो. तुळपुळे यांचे 'यादवकालीन मराठी भाषा' (१९७३) व आल्फ्रेड मास्टर यांचे 'ए ग्रामर ऑफ ओल्ड मराठी' (१९६४) या ग्रंथांची गणना करावी लागेल. अभ्यासकांना रा. ना. वेलिंगकर यांचा 'ज्ञानेश्वरीचें शब्दभांडार' (१९५९) हा कोश व मु. ग. पानसे यांच्या 'लिंग्विस्टिक पिक्युलिॲरिटीज ऑफ दी ज्ञानेश्वरी' (१९५३) या ग्रंथातील बृहत शब्दसूची मोलाची वाटेल.

नामनिर्देश व कालनिर्देश

प्राचीन संतसाहित्याच्या संशोधकांना सामोरा येणारा पहिला अडथळा हा कालनिर्देशासंबंधी आहे. संतांचे बव्हंश साहित्य हे उत्स्फूर्त, स्फुट व भक्तिभावाचा आवेग शब्दबद्ध करणारे आहे. आपण काही विशेष काव्यकृती निर्माण करण्यास बसलो आहोत या प्रकारच्या अभिनिवेशाची वा श्रेयसंपादनाची भावना यांचा त्यामध्ये संपूर्ण अभाव आहे. यामुळे नाममुद्रेपलीकडे स्थलकालादींचे निर्देश करण्याबाबत एकूणच बेफिकिरी आढळून येते. दीर्घ साहित्यकृतींच्या अंती पुष्पिका असलीच तर तिच्यामध्ये फारसा तपशीलही नसतो. उत्तरकालीन मराठी कवींमध्ये मात्र या बाबतीत उचित जागरुकता दिसून येते. संतांच्या या विशिष्ट प्रवृत्तीमुळे यादवकालीन साहित्याचा काल हा प्रायः अंतर्गत पुराव्यांवरून ठरवावा लागतो. त्याचप्रमाणे संहिता-निश्चितीची प्रमाणे संहितापाठांतच धुंडावी लागतात.

नामनिश्चितीच्या संदर्भातही अनेक अडचणी उद्भवतात. त्यांतील प्रमुख अडचण म्हणजे एकच व्यक्ती काव्यलेखनासाठी अनेक नाममुद्रा वापरते ही होय. उदा., ज्ञानदेवांच्या अभंग-गाथ्यात बापरखुमादेवीवरु, बापरखुमादेवीवरुविठ्ठलु, रखुमादेवीवर, रखुमादेवीवर विठ्ठल, ज्ञानदेव म्हणे, निवृत्ति प्रसादे, निवृत्तिदास म्हणे, ज्ञानदेव, म्हणे ज्ञानेश्वर, ज्ञाना, ज्ञानाई अशा नाममुद्रा येतात.

अभंगलेखनासाठी एकाधिक मुद्रा वापरणारे ज्ञानदेव ज्ञानेश्वरीमध्ये मात्र 'म्हणे निवृत्तिदास ज्ञानदेवो' एवढीच मुद्रा वापरतात; तर अमृतानुभव आणि चांगदेवपासष्टी यांमध्ये 'ज्ञानदेवो म्हणे' एवढ्यावरच निभावून नेतात.

नाममुद्रेच्या संदर्भात दुसरी एक महत्त्वाची अडचण म्हणजे एकाधिक कवी एकच वा एकसमान मुद्रा वापरतात ही होय. यामुळे नामदेवांच्या अभंग-गाथ्यात प्रामुख्याने आद्य नामदेव, विष्णुदासनामा व शिंपीनामा या तीन विविध कालखंडांत होऊन गेलेल्या कवींची काव्य-कृती एकत्रित केली गेली आहे. काव्याबरोबरच त्यांच्या जीवनचरित्रांची सरमिसळ झाल्याने त्यांच्या पूर्वपरंपरा, वंशावळी, जन्ममृत्युस्थाने, कौटुंबिक जीवन, आयुष्यातील विवक्षित घटना व कार्य या गोष्टी वादविषय झाल्या आहेत.

नामदेव-गाथेचे महत्त्व

नामदेवांच्या अभंगांची गाथा ही महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासाची गंगोत्री होय. मराठी माणसाच्या हृदयस्थानी विराजमान झालेल्या ज्ञानदेवादी संतांच्या आयुष्यात डोकावण्याचा तो एकमेव झरोका होय. किंबहुना, श्रीविठ्ठल हे केंद्र धरून त्याभोवती उभ्या राहिलेल्या संतसंकुलाच्या इमारतीचा तो पाया होय. महाराष्ट्राच्या महान संतपरंपरेचे मूलस्रोत या गाथे-मधूनच आम्हाला ज्ञात झाले. निवृत्ती, ज्ञानदेव, नामदेव चांगदेव, सोपानदेव, मुक्ताबाई, जनाबाई इत्यादिंच्या लौकिक जीवनाविषयी आज आम्ही जे काही जाणतो ते या गाथेतील कथांवरच आधारलेले आहे.

दुर्दैवाने, महाराष्ट्राच्या प्राचीन इतिहासाचे हे साधन वाटते तितके स्वच्छ नाही; निर्भेळ नाही. पाचशे वर्षांच्या प्रदीर्घ कालखंडात होऊन गेलेल्या झाडून साऱ्या नामदेवांची (आणि काही अ-नामदेवांची) ही रुचकर पाकनिष्पत्ती आहे. नाना तऱ्हेची सुगंधी पुष्पे गोळा करून त्यांचा एखादा डौलदार गुच्छ बनवावा; किंवा अनेक विणकरांनी एकत्र येऊन छानसा बुर्णूस विणावा त्याप्रमाणे या गाथेचे स्वरूप आहे. तिच्या ऐश्वर्यातच तिचे दौर्बल्य लपलेले आहे.

दमयंतीची नलपरीक्षा

नामदेवगाथ्याची उकल करून वेगवेगळ्या नामदेवांचे काव्य अलग करण्याचे प्रयत्न आजवर अनेक झाले; परंतु डागडुजी करून ते पुनश्च सलग करण्याचे प्रयत्नच जास्त प्रभावी ठरले. यामुळे ज्या संत नामदेवां-वर गेली सात शतके मराठी माणसांनी भक्तीची आणि प्रेमाची कुरवंडी वाहिली त्यांच्या वाक्कळेची सुमने निश्चितपणे कोणती व त्यांचे जीवन कसे व्यतीत झाले हे एक गूढच होऊन राहिले आहे. किंबहुना, सबंध नामदेवगाथा हा एक गौडबंगालाचा विषय बनून गेला आहे.

या गौडबंगालाचे रहस्य शोधण्याचा अलीकडचा एक सुश्लिष्ट प्रयत्न श्री. रं. कुलकर्णी यांच्या "नामदेव-गाथेची संहितानिश्चिती" या निबंधामध्ये दिसून येतो (श्री नामदेव दर्शन, पृ. २०१–२१३). संहिता-निश्चितीच्या या कार्याची मार्मिक तुलना त्यांनी दमयंतीच्या नलपरीक्षेशी केली आहे. ते म्हणतात–

"प्राचीन मराठी वाङ्मयात नामदेव या नावाचे अनेक कवी आढळतात. ज्ञानेश्वरसमकालीन संत नामदेव, विष्णुदासनामा, नामा शिंपी, नामा पाठक, इत्यादी अनेक कवींचे काव्य कधी स्फुट रूपात, तर कधी दीर्घ रचनेच्या स्वरूपात आढळून येते. संत नामदेवांच्या नावावर या नामदेवांपैकी कित्येकांची आणि काही अनामिक कवींची ही कविता, उपलब्ध असलेल्या संत नामदेवांच्या गाथ्यांतून विखुरलेली दिसून येते. त्याचमुळे संत नामदेवांच्या मांडीस मांडी लावून बसलेले हे इतर अ-नामदेव ओळखून काढणे फारच कठीण होऊन बसले आहे. दमयंतीच्या स्वयं-वराच्या प्रसंगी नळराजाच्या शेजारी नळाचे रूप घेऊन चार देवांनी ठाण मांडले होते. तसाच थोडाफार हा प्रकार दिसून येतो. पाच नळांतून खरा नळ शोधून काढण्यासाठी दमयंतीस शारदेचे साहाय्य झाले होते. परंतु खऱ्या नामदेवास शोधून काढण्यासाठी सरस्वतीभक्तांना मात्र काही स्थूल निकष आणि काही अनुमान यांचेच साहाय्य घ्यावे लागणार आहे."

आदान आणि नवप्रवर्तन

संहितानिश्चितीच्या संदर्भात ज्ञानेश्वरी आणि अभंगगाथा यांच्या संशोधनाच्या वाटा वेगवेगळ्या होतात. ज्ञानेश्वरी ही ज्ञानदेवांची निर्मिती नाही असे कोणी म्हणत नाही. तेथे प्रश्न उपस्थित होतो तो पाठ-निश्चितीचा. अभंगगाथ्यांचे तसे नाही. त्यांतील अनेक अभंगांच्या वा प्रकरणांच्या कर्तृत्वाचाच प्रश्न उभा राहतो. दुसरी एक महत्त्वाची भिन्नता म्हणजे ज्ञानेश्वरीच्या विविध पाठपरंपरांच्या प्राचीन हस्त-लिखित पोथ्या अभ्यासकांना आज उपलब्ध आहेत. परंतु गाथांची बांधणी ही गेल्या शतकातील आहे. त्यासाठी वापरलेल्या पोथ्या वा बाडे आज उपलब्ध नाहीत. याशिवाय, अभंगांचे प्रवहण प्राधान्येकरून मौखिक

अनुक्रमणिका

परंपरेने होत असल्याने त्यांच्या पाठचर्चेची निष्पत्ती संदेहास्पदच होय. त्यातच भक्तिकाव्याची व आध्यात्मिक निरूपणाची भाषाशैली ठरावीक नमुन्याची असल्याने विशिष्ट शब्द, संज्ञा, शब्दबंध व वाक्प्रचार यांची त्यांत पुनःपुनरावृत्ती होत राहते. अशी पुनरावृत्ती गेली सात शतके वारंवार होत राहिल्याने कोणता पाठ प्राचीन व कोणता अर्वाचीन हे केवळ संरचनावैशिष्टयांवरून वा आर्ष शब्दांच्या वापरावरून ठरविणे शक्य होत नाही. तेथे अन्य प्रकारचे निकष वा अनुमाने यांचे साहाय्य घ्यावे लागते.

भाषा ही एक निरंतर परिवर्तित होत जाणारी संदेशनप्रणाली आहे. भाषेमध्ये होणारे हे परिवर्तन प्रामुख्याने स्वनांतरण, सदृशता, अर्थांतरण, आदान व नवप्रवर्तन या कारणांनी घडत असते. यांतील आदान व नवप्रवर्तनाच्या मुळाशी भाषाबाह्य घटिते असतात. त्यामुळे त्यांच्या प्रथमोपयोजनाचा काळ भाषाबाह्य संदर्भावरून ठरविणे शक्य असते. उदा., भारतीय भाषांतील इंग्रजी शब्दांचे आदान हे इंग्रजांचे या देशात आगमन झाल्यानंतर काही काळाने झाले. इंग्रजांच्या आगमनाचा काळ भाषाबाह्य संदर्भावरून माहीत असल्याने इंग्रजी-शब्दयुक्त संहितापाठांची प्रारंभिक कालमर्यादा स्थूलमानाने ठरविता येते. याच धर्तीवर अरबी व फारसी शब्दांच्या आदानाचा काळही ठरविता येतो. नवनव्या वस्तू, क्रिया वा संकल्पना व्यक्त करण्यासाठी प्रवर्तित झालेले शब्दही काळासंबंधी अनुमान करण्यास साहाय्यभूत होतात. भाषेच्या या विशिष्ट प्रवृत्तीच्या आधारावर कोणता पाठ यादवकालीन आहे व कोणता पाठ उत्तरकालीन आहे याचा मागोवा घेणे शक्य आहे. अशा निकषांच्या आधारांवर ज्ञानदेव व नामदेव यांच्या गाथांतील मूळ अभंग कोणते व प्रक्षिप्त अभंग कोणते याचे अनुमान बांधणे शक्य आहे.

विठ्ठल आणि विठोबा

विठ्ठलभक्ती हा मराठी संतसाहित्याचा स्थायिभाव आहे. किंबहुना, ज्यात 'विठ्ठल' नाही ते मराठी संतसाहित्यच नव्हे, असे म्हणणे अतिशयोक्तिपूर्ण ठरणार नाही. अभंगगाथ्यातून पानोपानी आढळणारा हा 'विठ्ठल' अख्ख्या ज्ञानेश्वरीत मात्र अनुपस्थित असावा ही आश्चर्य करण्यासारखी बाब होय. असे का व्हावे ? याचे एकमेव कारण असे दिसते, की ज्ञानदेव हे आपल्या प्रदीर्घ आयुष्याच्या उत्तरखंडात योगमार्गाकडून भक्तिमार्गाकडे वळले असावे. त्यांच्या जीवनातील या संक्रमणाच्या पाऊलखुणा ज्ञानेश्वरीत आढळून येतात. ज्ञानेश्वरीची निर्मिती ही 'पंडित' ज्ञानदेवांची तर अभंगांची निर्मिती ही 'संत' ज्ञानदेवांची होय.

महाराष्ट्रातील विठ्ठलभक्तीचे मलस्रोत प्राचीन असले तरी त्याला प्रवाहित करण्याचे श्रेय ज्ञानदेव व नामदेव या संतश्रेष्ठांकडे जाते. या कार्यात यादवनृपतींचेही मोठे योगदान होते. यादवकालीन शिलालेखांतून विठ्ठलाचे अनेक ठिकाणी निर्देश आढळतात. या सर्व निर्देशांतील एक महत्त्वाचे भाषिक वैशिष्टय म्हणजे यादवकाळात 'विठ्ठला'चा 'विठोबा' झालेला नव्हता.

पंढरपूर येथील प्राचीनतम मराठी शिलालेख शके ११११ चा असून त्यात विठ्ठलाचे निर्देश 'विठलदेउनायक', 'वीठल' अशा प्रकारचे आहेत. शके ११५९ मधील संस्कृत-कन्नड संमिश्र लेखात 'विठल, विठ्ठल, श्रीविठ्ठलदेव' असे उल्लेख येतात. शके ११७० च्या हेब्बळ्ळी (जि. धारवाड) येथील कृष्णदेव यादवाच्या कन्नड लेखात 'श्रीविठ्ठलदेवर' असा निर्देश येतो. पंढरपूर येथील शके ११९५–१२०० च्या चौऱ्यांशीच्या शिलालेखात 'विठनायक, विठ (पुजा), विठलदेवराय, विठलराय, विठल, विठो, विठ्ठलदेव' अशी अभिधाने येतात. शके १२३३ च्या चोखामेळचाच्या समाधीजवळील लेखात 'विठलदेव, विठल, (संनिधि)' असे निर्देश येतात. शके १२७१ च्या खाटेग्राम ताम्रपटात 'विठलसेटि, विठसेटि' अशी श्रेष्ठींची नावे येतात. लीळाचरित्रातील 'वीठलु वीरू कथन' या लीळेत (उत्तरार्ध, क्र. ५१९) 'वीठलु' असाच निर्देश येतो. या सर्वांचे सार असे की यादवकाळात 'विठ्ठल' हे नाव प्रचारात होते; परंतु 'विठोबा'चा मात्र आढळ होत नाही.

यादवकाळात व्यक्तिनामांना अनेक उपाधी लावण्याची पद्धती होती हे प्राचीन मराठी कोरीव लेख (संपा. शं. गो. तुळपुळे) व लीळाचरित्र (संपा. वि. भि. कोलते) या ग्रंथांना जोडलेल्या व्यक्तिसूचींवरून ध्यानात येते. अशा उपाधींत नाथ, देव, नायक, मुनी, भट, अरण्य, पंडित, दास, आचार्य, राऊळ, चंद, राय, उपाध्ये, बास, राउत, आनंद, पाठक, आश्रम इ. विशेषत्वाने प्रचारात होत्या. लीळाचरित्रात – बा किंवा

– ओबा ह्या उपाधींचा वापर अपवादस्वरूप होय. कोथळोबा, छर्दोबा, नाथोबा, नारोबा या नावांमधून आढळणाऱ्या या परसर्गाचे आयोजन या ग्रंथाच्या उत्तरकालीन संस्करणांमधून अवतरले असावे असे दिसते. विशेष म्हणजे शङ्स्छळीसारख्या ग्रंथात विसोबा खेचराचे नाव 'विसा खेचर' किंवा 'खेचरु विसा' असेच येते. हे त्या ग्रंथाच्या प्राचीनत्वाचेच एक गमक होय. ज्ञानदेव–नामदेवादी यादवकालीन संतांच्या अभंग-गाथांतून येणारी विठोबा, ज्ञानोबा, गोरोबा, विसोबा इत्यादी – 'बा' परसर्गयुक्त नामे ही त्या त्या अभंगांच्या उत्तरकालीनत्वाची गमके होत. ज्ञानदेवांच्या अभंग-गाथेत (संपा. साखरे,– वरदा आवृत्ती, १९९०) अभंग क्र. ६३, ६७, ७५, २०७, २०९, २१५, २५६, २८३, ३२१ मध्ये विठ्ठलाचा 'विठोबा' असा निर्देश येतो. हे सर्व अभंग क्षेत्रमाहात्म्य, संत-माहात्म्य वा नामसंकीर्तन– माहात्म्यांसंबंधी असल्याने त्यांच्या रचनेत क्षेत्रोपजीवी पंडितांचा हातभार लागला असावा हे सांगणे न लगे! नामदेवांच्या अभंग-गाथेत तर या प्रक्षेप-उद्यमाची परमावधी झालेली आहे.

– 'बा' प्रमाणेच –'जी' या उपाधीची कथा आहे. यादवकाळात व्यक्तिनामांना –जी हा परसर्ग लावण्याची प्रथा नव्हती. यादवकालीन कोरीव लेखांत, ज्ञानेश्वरीत वा लीळाचरित्रात आलेल्या शेकडो व्यक्तिनामांत त्याचा आढळ होत नाही. नावापुढे –जी हा प्रत्यय लावण्याचा प्रघात इसवी सनाच्या पंधराव्या शतकात सुरू झाला. ज्ञानेश्वरीच्या महाराष्ट्र शासन आवृत्तीत (इ. स. १९६३) बाराव्या अध्यायाच्या २४१ व्या ओवीत 'कृष्णुजी' असा एक पाठ येतो. तत्कालीन प्रथा लक्षात घेता तो चुकीचा होय. शाळिग्राम, निरंजन रघुनाथ, बरवा व कुंटे प्रतींत 'श्रीकृष्णु' असाच पाठ आहे व तोच योग्य होय.

ज्ञानदेवांच्या अभंग-गाथ्यात अभंग क्र. ३३३ आणि ४८७ मध्ये विठ्ठलाचा 'विठोजी' असा निर्देश येतो. हे अभंग प्रक्षिप्त होत. त्याचप्रमाणे जोहाराचा क्र. ७४५ हा अभंगही प्रक्षिप्तच होय. यात कृष्णाजी, कामाजी, जीवाजी, क्रोधाजी, बुधाजी अशी उत्तरकालीन रूपे तर येतातच, शिवाय अनेक फारसी शब्दही येतात. नामदेव-गाथ्यातील बव्हंश अभंग विष्णुदासनामा आणि शिंपीनामा या उत्तरकालीन नामदेवांचे असल्याने तो गाथा कृष्णजी, विठोजी यांसारख्या 'जी' युक्त नावांनी इथून तिथून भरलेला आहे! ही हरळी उपटून टाकून संत नामदेवांचे काव्यांगण स्वच्छ करणे नितान्त आवश्यक झाले आहे.

या –'जी' प्रत्ययाचा वापर सिंघण यादवाच्या शके ११२९ च्या पाटण शिलालेखाच्या शेवटच्या ओळीमध्ये झाल्यासारखा दिसतो (प्रा. म. को. ले., पृ. ११३). या ओळीत 'धामोजी' हे –'जी' प्रत्ययान्त नाव असावे असे डॉ. तुळपुळे यांचे वाचन आहे; परंतु ते संशयास्पदच होय. त्यांनी सादर केलेल्या ठशात या 'जी' चा आढळ होत नाही. कीलहॉर्न यांनाही ते अक्षर लागले नाही. 'धामोजी' असे नाव अन्य कोणत्याही शिलालेखात वा कागदपत्रात आढळत नाही. खानदेशात आजही असे नाव प्रचारात नाही. यावरून, यादवकाळात नावापुढे 'जी' हा प्रत्यय लावण्याचा प्रघात नव्हता असा निष्कर्ष काढता येतो. ज्ञानदेव – नामदेवादींच्या अभंगांत आढळणाऱ्या 'जी' प्रत्ययान्त नावे असलेल्या रचना या उत्तरकालीन व प्रक्षिप्त होत.

ज्ञानदेव आणि ज्ञानेश्वर

इ. स. १८९८–९९ साली 'सुधारक' पत्रात लेखमाला लिहून भारद्वाजांनी दोन ज्ञानदेवांचे प्रमेय मांडले. या प्रमेयानुसार, ज्ञानेश्वरीकर्ता योगी 'ज्ञानदेव' आणि अभंगकर्ता संत 'ज्ञानेश्वर' ह्या भिन्न व्यक्ती होत. पहिला आपेगावचा रहिवासी; तर दुसरा आळंदीचा. पहिला निवृत्तिनाथांचा पुत्र आणि शिष्य; तर दुसरा अन्य कोणी निवृत्तिनाथाचा भाऊ होय. पहिला शिवोपासक व नाथपंथी; तर दुसरा वैष्णव व विष्णु-स्वामी पंथाचा होय. वादाच्या भरात पुढे भारद्वाजांनी या दोन नावांची उलटापालट केली व ज्ञानेश्वरीकर्त्यास 'ज्ञानेश्वर' केले व अभंगकर्त्यास 'ज्ञानदेव' केले. एवढेच काय, तर आणखी एका मानभाव ज्ञानदेवाचीही निर्मिती केली!

वस्तुस्थिती अशी आहे की ज्ञानेश्वरी म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या गीताटीकेत ग्रंथकर्ता स्वतःचा निर्देश 'ज्ञानदेओ' असा करतो; 'ज्ञानेश्वर' असा करीत नाही. लीळाचरित्र या समकालीन ग्रंथाच्या क्रमांक ८६ च्या अज्ञातलीळेत येणारा ज्ञानदेवांचा निर्देश 'ज्ञानदेव' असाच आहे. लीळाचरित्रातील घटना या चक्रधरांच्या निर्वाणापूर्वीच्या, म्हणजे माघ वद्य ३० शके

अनुक्रमणिका

११९६ पूर्वीच्या आहेत. लीळाचरित्राचा लेखनकाल शके १२०० चा सुमार हा होय. म्हणजे ज्ञानदेवांचे तेव्हा प्रचलित असलेले नाव 'ज्ञानदेव' असेच होते.

लीळाचरित्रानंतर कालानुक्रमे येणारा ज्ञानदेवांचा ज्ञातनिर्देश महेश्वरपंडितांच्या 'ऋद्धिपूर-माहात्म्या'-मधील होय. या ग्रंथाचा लेखनकाल शके १२२४ असा आहे. यात ज्ञानदेवांचा उल्लेख 'ज्ञानदेव' असाच आहे; 'ज्ञानेश्वर' असा नाही.

शके १३२५ च्या सुमारास होऊन गेलेल्या नृसिंह या महानुभाव कवीच्या 'संकेतगीता' या ग्रंथात येणारा ज्ञानदेवांचा निर्देश हा त्यानंतरचा ज्ञात असा प्राचीन निर्देश होय. यातही ज्ञानदेवांचे नाव 'ज्ञानदेओ' असेच येते. 'ज्ञानेश्वर' असे येत नाही.

ज्ञानदेवांच्या नावातील 'देवा' चा 'ईश्वर' बनण्याची घटना ही एकनाथकालीन आहे. शके १४९५ मध्ये पुऱ्या झालेल्या एकनाथांच्या भागवत-टीकेत ज्ञानदेवांचा 'ज्ञानेश्वर' असा सर्वांत प्राचीन निर्देश येतो.

"वंदूं प्राकृत कवीश्वर ।
निवृत्तिप्रमुख ज्ञानेश्वर ।
नामदेव चांगदेव वटेश्वर ।
ज्यांचे भाग्य थोर गुरुकृपा ॥" (१·१२१)

एकनाथी भागवताच्या एका अन्य पोथीत या ओवीतील 'नामदेव चांगदेव वटेश्वर' या चरणा-ऐवजी 'नामदेव चांगदेव चतुर' असा भिन्न पाठ येतो.

शके १५०६ मध्ये ज्ञानेश्वरीचे संशोधन केल्यानंतर एकनाथांनी तन्निदर्शक ओव्या ज्ञानेश्वरीस जोडल्या आहेत. त्यांत ज्ञानदेवांचा निर्देश 'ज्ञानेश्वर' असाच येतो.

"नमो ज्ञानेश्वरा निष्कलंका ।
जयाची गीतेची वाचितां टीका ।
ज्ञान होय लोकां ।
अतिभाविका ग्रंथार्थियां ॥"

एवंच, 'ज्ञानदेवा' ऐवजी 'ज्ञानेश्वर' हे नाव रूढ करण्याचे कार्य एकनाथांनी केले. त्यामागे ज्ञानदेवांचा अधिक गौरव करावा हा हेतू असावा. किंबहुना, ज्ञानदेवांच्या गीताटीकेला 'ज्ञानेश्वरी' हे नाव रूढ करण्याचे श्रेयही एकनाथांचेच होय. सच्चिदानंद-बाबांची म्हणून ओळखली जाणारी लेखनसमाप्तिदर्शक ओवी 'शके बाराशतें बारोत्तरें । तैं टीका केली ज्ञानेश्वरें । सच्चिदानंदबाबा आदरें । लेखकु जाहला ॥' हीदेखील एकनाथांनीच रचली असावी असे वाटते. या ओवीच्या भिन्न पाठांत सच्चिदानंदांचा निर्देश आढळत नाही.

तात्पर्य, ज्ञानदेवांचे मूळ नाव 'ज्ञानदेव' असेच होते. एकनाथांच्या काळात ते 'ज्ञानेश्वर' बनले. यामुळे 'ज्ञानेश्वर' ही मुद्रा वा निर्देश असलेली अभंग-गाथ्यांतील सर्व रचना उत्तरकालीन मानावी लागते. ज्ञानदेवांच्या अभंगगाथ्यात ज्ञानेश्वर, ज्ञानाई, ज्ञाननाथ, ज्ञानबहिणी असे उल्लेख असलेले काही अभंग आढळतात (उदा., अभंग क्र. २१७, २१९– वरदा आवृत्ती). ते प्रक्षिप्त होत. नामदेवांच्या अभंगगाथ्यात तर जागोजागी ज्ञानदेवांचा निर्देश 'ज्ञानेश्वर' असा येतो (उदा., ९६७, १०२६, १०४५, १०६५, १०६६, १०७१, १०७५, १०७६– महाराष्ट्र शासन आवृत्ती). ज्ञानदेवादी संतांच्या समाधिप्रकरणांतून तर त्याची रेलचेल आढळून येते. या सर्व रचना आद्य नामदेवांच्या नसून विष्णुदासनामा व शिंपीनामा या उत्तरकालीन नामदेवांच्या होत हे स्पष्ट होय. या काल्पनिक काव्यांतील प्रसंगांना ऐतिहासिक घटना समजून ज्ञानदेव-कालखंडाचा इतिहास बेतला गेल्याने त्याची विसंगतींची वाकळ झाली आहे.

अरबी-फारसी शब्द

ज्ञानदेवांची आयुर्मर्यादा शके ११२२ ते शके १२०२ अशी होती. त्यांचे समकालीन नामदेव यांची आयुर्मर्यादा शके ११२९ ते शके १२०९ अशी मानता येते. या उभय संतांच्या आयुष्यात दक्षिण भारतात मुसलमानी राजसत्तेचा प्रवेश झालेला नव्हता. शके १२१६ मध्ये अल्लाउद्दिनाने दक्षिणेवर स्वारी करून देवगिरीचा पाडाव केला. शके १२३२ मध्ये अल्लाउद्दिनाचा सेनापती मलिक काफूर याने यादवांच्या ताब्यातून विजापूरची सत्ता बळकावली. यानंतर लवकरच जवळजवळ सर्व दक्षिण भारत इस्लामी सत्तेच्या हाती गेला.

सत्तांतरे झाल्यावर सर्वप्रथम जेते आणि जित यांचे राजकीय व प्रशासकीय व्यवहार चालू होतात. राजकीय व प्रशासकीय संपर्कातून सामाजिक व सांस्कृतिक देवाण-घेवाण सुरू होते. सामान्यत: जितांकडून जेत्यांचे अनु-करण होत असते. यामुळे भाषिक आदानाची दिशाही जेत्यांकडून जितांकडे अशीच असते. जेत्यांची भाषा भिन्न असेल तर त्या भाषेतील अनेक शब्द व वाक्प्रयोग

जितांच्या भाषेत प्रवेश करतात. या प्रक्रियेचा प्रारंभ शासकीय अधिकारी व नागरजन करतात. नवी भाषिक वैशिष्ट्ये जनसामान्यांच्या भाषेत मुरण्यास पाचपन्नास वर्षे सहज जावी लागतात. भाषिक आदानाची ही उलाढाल सांस्कृतिक व तांत्रिक शब्दनिधीपुरती मर्यादित असते.

ज्ञानेश्वरीत एकही अरबी वा फारसी शब्द नाही, असा निर्वाळा राजवाडे देतात (ज्ञानेश्वरीची प्रस्तावना, संपा. शं. गो. तुळपुळे, १९७९, पृ. ११७). लीळाचरित्रात एकही अरबी-फारसी शब्द नाही. प्राचीन मराठी शिलालेखांची साक्षही याच प्रकारची आहे. शके १२१९ च्या वसईजवळील कोपराड येथील मराठी शिलालेखात प्रथमच महुमद हे इस्लामी व्यक्तिनाम व प्रोस्नाहि (पर्वरिशी) हा अरबी शब्द येतो (प्रा. म. कोले, पृ. २२३). शके १२७१ च्या खाटेग्राम (खांडेपार) येथील ताम्रपटात मलिकु भौदुरु (बहाद्दुर) हे इस्लामी व्यक्तिनाम येते (तत्रैव, पृ. २७२). शके १२८९ च्या नागाव शिलालेखात दार्गु, म्हैरु माहामदु, दाउवार आया, हाजी दाउवार आया ही इस्लामी व्यक्तिनामे व हिजरत, जमेत हे अरबी शब्द येतात (तत्रैव, पृ. २८४). हे सर्व कोरीव लेख कोंकण व गोमंतकातील किनारपट्टीवरील आहेत. यादवकाळात मंगळूरपर्यंतच्या किनारपट्टीवर अरबी व्यापाऱ्यांचा पायरव होता व त्यांच्या काही वसाहतीही स्थापन झाल्या होत्या याचेच हे निदर्शक आहे. या तीन कोरीव लेखांप्रमाणेच विजापूर येथील शके १२४२ च्या कुतुबुद्दिन खिलजीच्या अमदानीतील शिलालेखात पुदुबुदीन (कुतुबुद्दिन), क्रिमीदिन (करीमुद्दिन) ही इस्लामी व्यक्तिनामे व मलीक, मषिती (मस्जिद) हे फारसी शब्द आढळून येतात (तत्रैव, पृ. २६१). मंदिर मोडून बांधलेल्या मशिदीवरील या शिलालेखात करिमुद्दिन या मलिक काफूरच्या मुलाचे नाव आहे. दख्खनमधील इस्लामी राजसत्तेचा शिरकाव ध्वनित करणारा दुसरा एक मराठी शिलालेख तुळजापूरजवळील कांटी येथील होय. शके १३२० च्या या शिलालेखात 'श्रीसुरतान पेरोजसाहा सुमदम बहमनी' असा बहमनी सुलतान फेरोजशहा याचा निर्देश येतो (तत्रैव, पृ. २८९). या सर्व कोरीव लेखांवरून असे दिसते की यादवकाळात मध्य महाराष्ट्राचा प्रदेश इस्लामी संस्कृतीच्या संपर्कापासून अलिप्त होता. अल्लाउद्दिनाच्या स्वारीमुळे झालेल्या उलाढाली राजकीय स्तरापुरत्याच मर्यादित होत्या. जनसामान्यांच्या जीवनावर त्यांचा परिणाम झालेला नव्हता.

ज्ञानेश्वरीतील फारसी शब्द

१८९८–९९ साली झालेल्या भारद्वाज–भिंगारकरवादात भारद्वाजांनी 'इजार' हा फारसी शब्द असलेला ज्ञानदेवगाथ्यातील अभंग (वरदा आवृत्ती, अभंग क्र. ६१६) प्रक्षिप्त मानावा असे प्रतिपादन केले. त्यावर प्रतिवाद करताना भिंगारकरांनी ज्ञानेश्वरीतही 'निसाण, दादर, वरवार, पोतास, मोहरें, हेवा' हे यावनी शब्द आहेत असा दावा केला. ज्ञानदेव व नामदेव तीर्थाटणाच्या निमित्ताने उत्तरेला गेले असताना त्यांचा इस्लामी संस्कृतीशी परिचय झाला असावा व हे शब्द त्यांच्या भाषेत घुसले असावेत असे त्यांनी प्रतिपादिले (महासाधु श्री ज्ञानेश्वरमहाराज यांचा कालनिर्णय व संक्षिप्त चरित्र, पृ. ८७).

वि. स. वाकसकरांनी ज्ञानेश्वरीतील 'म्लेंच्छ, चामा, पोतडी, लांव, बेंबळ' असे आणखी काही फारसी वळणाचे शब्द निदर्शनास आणले व ते प्रक्षिप्त असावे असे प्रतिपादिले (प्रसाद, डिसें. १९४९, पृ. २१–२२). म. अ. करंदीकरांच्या मते ज्ञानेश्वरीतील 'सिहाणा' हा शब्द फारसी होय.

शं. गो. तुळपुळे यांनी आपल्या 'यादवकालीन मराठी भाषा' या ग्रंथात (आवृत्ती दुसरी, १९७३, पृ. ११५) या फारसी–मराठी संबंधाचे विवेचन केलेले असून नरेंद्राच्या रुक्मिणी-स्वयंवरातील 'पेरोज' (मोती) व महदंबेच्या धवळ्यातील (उत्तरार्ध) 'रुखवत' हे शब्द फारसी असावेत असे म्हटले आहे. स्मृतिस्थळातही 'सुलतान' व 'तुरुक', आणि श्रीगोविंदप्रभुचरित्रात 'कुमैतुं, बोरु, ग्रीदाग्रीदी, बदरीखा' हे फारसी शब्द आहेत असे पां. ना. कुळकर्णी यांनी निदर्शनास आणले आहे.

राजवाडे, देवीसिंग चौहान प्रभृती विद्वानांनी हे सर्व शब्द संस्कृतोद्भव आहेत असे दाखवून दिले आहे.

मराठी साहित्यातील अरबी–फारसी प्रभावाची चिकित्सा करताना मराठी भाषावैज्ञानिक एक मोठी गफलत करतात. इस्लामी अगर यावनी प्रभाव या नावाखाली या दोन्ही भाषांचा ते एकत्रित विचार करतात. वस्तुतः या दोन्ही भाषा दोन भिन्न भाषाकुलांतील असून त्यांचा उद्गम आणि इतिहास भिन्न

अनुक्रमणिका

आहेत. अरबी ही सेमिटिक भाषाकुलाची भाषा आहे; तर फारसी ही इंडोयुरोपियन भाषाकुलाची भाषा आहे. फारसी व मराठी या समकुलीन भाषा होत. प्राक्कालीन इंडोयुरोपियनची एक शाखा इंडोइरानियन होय. या शाखेच्या इराणी व आर्यभारतीय या दोन उपशाखा होत. इराणी उपशाखेत अवेस्तन, पहलवी या टप्प्यांनी फारसी उत्क्रांत झाली; तर आर्यभारतीय उपशाखेत संस्कृत, प्राकृत या टप्प्यांनी मराठी उत्क्रांत झाली. समांतर विकासामुळे फारसी व मराठी शब्दांत साधर्म्य दिसणे अगदी संभवनीय होय. अरबी शब्दांचे मात्र तसे नाही. त्यांची धात्वंगेच भिन्न असतात. यामुळे फारसी वळणाचा शब्द हा आदत्त आहे की उत्क्रांत आहे हे ठरवावे लागते. अरबी शब्दांचे आदान हे आदानच होय.

इ. स. ६५१ मध्ये अरबांनी पर्शियन साम्राज्याचा पाडाव केला व इराण्यांचे सक्तीने धर्मांतर केले. धर्मांतराच्या भीतीने गुजरातेत पळून आलेले इराणी निर्वासित म्हणजे आजचे पारशी होत. मुहमद बिन कासीम या अरबाने इ. स. ७१२ मध्ये सिंध काबीज केला तेव्हापासून महाराष्ट्रीयांचा अरबांशी साक्षात संबंध आला. इराण्यांशी मात्र याआधीपासूनच व्यापारी आणि राजनैय्यिक संबंध होते. अजंठयाच्या लेण्यांतील एका भित्तिचित्रात कोणा भारतीय नृपाला इराणी वकील भेटवस्तू देत आहे असा प्रसंग रंगविलेला आहे. पर्शियन राजा दुसरा खुस्रू आणि पुलकेशी यांच्या परस्परांच्या दरबारात वकील होते.

दिल्लीच्या तख्तावर बसलेले मुस्लिम राजे वेगवेगळ्या देशांतून आले होते व त्यांच्या भाषाही भिन्न होत्या. सिंधवर आक्रमण करणारे आणि सय्यद घराण्याचे राजे अरब होते. गझनी, घोरी, गुलाम, तुघलक हे तुर्क होते. खिलजी हे अफगाणी-तुर्क होते. लोधी आणि सूर हे अफगाण होते. मुघल राजे तुर्की-मंगोल होते. या सर्वांनी तुर्कस्तान, इराण, अफगाणिस्तान व हिंदुस्तान या देशांतील लोकांना सहज आकलन होणाऱ्या फारसी भाषेला राजभाषेचा दर्जा दिला. त्या काळात, फारसी ही मध्य व दक्षिण आशियाची लिंग्वा-फ्रँका होती.

महाराष्ट्राच्या किनारपट्टीवर अरबी व्यापाऱ्यांच्या वसाहती असल्या तरी त्यांच्याशी मराठी भाषिकांचे सामाजिक-सांस्कृतिक संबंध जुळलेले नव्हते. अल्लाउद्दिनाच्या स्वारीपूर्वी उत्तरेकडील मुसलमानांशीही फारसा संपर्क नव्हता. यामुळे ज्ञानदेव-नामदेवांच्या साहित्यांत अरबी वा फारसी शब्द आढळणे अपेक्षित नाही. फारसी वळणाचे वाटणारे शब्द हे संस्कृतोद्भवच होत. या संदर्भात मराठी कोरीव लेखांची साक्ष महत्त्वाची होय. दोन-चार अरबी शब्द व काही इस्लामी व्यक्तिनामे उल्लेखिणारे हे सर्व कोरीव लेख दक्षिण इस्लाममय झाल्यानंतरच्या काळातील आहेत.

ज्ञानदेवांच्या अभंगांत ' इजार ' एवढाच फारसी शब्द आहे असे नव्हे. जोहारांच्या अभंगात ' जोहार, कारभार, हुद्देदार, शेखदार, हुजूर, फितुर ' असे अनेक अरबी आणि फारसी शब्द येतात (अभंग क्र. ७४५). हा अभंग प्रक्षिप्त आहे हे सांगणे नको.

नामदेव-गाथ्यातील इस्लामी अवस्कंदन

नामदेवांच्या अभंग-गाथेत इथून तिथून अरबी आणि फारसी शब्द हुंदडताना दिसून येतात. दोन ज्ञानदेव-वादाच्या लेखमालेत (पृष्ठ ८८, १०९) भारद्वाजांनी नामदेवांच्या बाळक्रीडेतील ' फजिती, नगारे, नौबदा, रोटिया, तुफान, जहाज, दिवाण, हिशोब, बंदर, बंदिखाना, कुस्ती, नफा, ऐवज, मालिक, जामीन ' असे अनेक अरबी–फारसी शब्द निदर्शनास आणले होते. नामदेवांच्या मूळ आख्यानामध्ये उत्तरकालीन नामदेवांनी केलेल्या प्रक्षेपाचेच हे लक्षण होय. " नामदेवांची छंदोरचना " या आपल्या निबंधात देवीसिंग चौहान यांनी नामदेव–गाथ्यातील ' साबण, प्रतिख्याल, खर्चणे, खरिदणे, बैमान, गुमान, खास, गुलाची, पेशी, नूर, बासर, तुरा, चाकर, बाजार, मालधनी ' अशा आणखी काही अरबी–फारसी शब्दांकडे लक्ष वेधले आहे (श्रीनामदेवदर्शन, पृ. ३८६).

नामदेवांच्या हिंदी पदावलीतदेखील कित्येक अरबी–फारसी शब्द आढळून येतात. उदाहरणार्थ, तिलंग रागातील पुढील पद पहा–

" मैं अंधुले की **टेक**, तेरा नामु **खुंदकारा**।
मैं **गरीब** मैं **मसकीन**, तेरा नामु है अधारा
॥ रहाउ ॥

करीमां रहीमां अलाह, तूं **गनी**।
हाजरा हजीर दरि पेसि, तूं मनी ॥ १ ॥
दरिआऊ तूं **दिहंद**, तू **बिसिआर** तूं धनी।
देहि लेहि एकु तूं **दिगर** को नही ॥ २ ॥

तूं **दाना** तूं **बीना** मैं बीचारू किया करी ।
नामेचे सुआमी **बखसंद** तूं हरी ॥ ३ ॥ "

या पदातील कमीत कमी एकोणीस शब्द अरबी-फारसी आहेत. नामदेवांच्या काव्यरचनेत इतके इस्लामी अवस्कंदन कसे ? नामदेव-गाथ्यातील अभंग क्र. ९७९ मध्ये तर 'राजे भ्रष्ट यवन झाले' आणि 'जन यवनसंसर्गे कठीण होतां' असे निर्देश येतात. अभंग क्र. १६३० मध्ये 'ऐसे देव तेहि फोडिले तुरकीं । घातले उदकीं बोभातिना' असे निवेदन येते. नामदेवांच्या कुटुंबियांचे अभंग तर अरबी-फारसी शब्दांनी बुजबुजलेले आहेत. जनाबाईच्या ३४० अभंगांत कमीत कमी ६० शब्द अरबी-फारसी आहेत !

या सर्वांचा निष्कर्ष असा दिसतो की नामदेव-गाथ्यातील बरीचशी रचना ही उत्तरकालीन कवींची आहे. अरबी-फारसी आदानाच्या आधारावर तिचे उद्धरण करणे शक्य आहे.

काही भाषैतर निकष

संतकवींच्या काव्याची संहिता तयार करताना उपरोल्लेखित निकषांशिवाय आणखीही काही भाषिक व भाषैतर निकष वापरता येतील. अशा निकषांत अर्वाचीन व्याकरणिक रूपे, अर्वाचीन वाक्प्रचार व अर्वाचीन शब्दांचा वापर अशा वैशिष्ट्यांचा समावेश करता येईल. एका निकषापेक्षा, एका वेळी अनेक निकष लागू पडणे हे संहितानिश्चितीस अधिक उपयुक्त होय.

नामदेवांच्या नावावर ग्रंथासाहेबात समाविष्ट झालेली व अन्यत्र विखुरलेली अशी बरीचशी हिंदी काव्यरचना आहे. या काव्याची भाषा सोळाव्या-सतराव्या शतकातील हिंदी आहे. तिचा कर्ता आद्य नामदेव, की विष्णुदासनामा वा शिंपीनामा हे ठरवावे लागेल. त्या अनुषंगाने पंजाबात गेलेला नामदेव कोणता व कोणाची रचना ग्रंथासाहेबात समाविष्ट झाली आहे या गोष्टींचा पुर्नविचार करावा लागेल. कबीर, कमाल, मीराबाई, भानुदास, नरसी मेहता, संताजी पवार बोधलेबुवा इ. उत्तरकालीन संतांचा निर्देश करणारे नामदेवगाथ्यातील काव्य आद्य नामदेवांचे नव्हे हे स्पष्ट होय. ते कोणत्या उत्तरकालीन नामदेवाचे आहे हे तपासावे लागेल. या उत्तरकालीन नामदेवातील शिंपीनाम्याने तर नामदेवांखेरीज तुकारामबुवांचेही चरित्र लिहिले आहे. त्यात तो निळोबा गोसावी पिंपळनेरकर यांचा निर्देश करतो. निळोबांचे काव्यलेखन शके १६०० नंतरचे आहे. म्हणजे या शिंपीनाम्याचा काळ त्याही नंतरचा आहे !

नामदेवांच्या संदर्भात आणखी एका गोष्टीचा फैसला अभ्यासकांस करावा लागेल. कोणत्याशा एका कामाईच्या आरतीत विप्र विष्णुदास ही मुद्रा आल्याने विष्णुदासनाम्यास विप्र बनविण्याचे कारस्थान आमच्या अर्वाचीन पंडितमंडळींनी केले. त्यामागे संस्कृतीचे भान व प्रतिभेचे वरदान फक्त विप्रांनाच असू शकते अशी भाबडी भावना असावी असे दिसते. वस्तुतः विप्र पूर्वपद (आणि उत्तरपदही) असलेले डझनावर मराठी कवी होऊन गेलेत. ज्या अर्थी विष्णुदासनामा स्वतःस 'शिंपी वहिला' म्हणून म्हणवितो, नामदेवांचे गुणगान गातो, त्यांच्या मूळ काव्याचा विस्तार करतो, त्या अर्थी तोही शिंपीच असला पाहिजे. या तीन नामदेवांच्या चरित्रांचे आणि काव्यरचनेचे कोडे सुसंगतपणे उलगडणे हे संतकाव्याच्या अभ्यासकांना एक आव्हानच आहे.

* *

नोबेल पारितोषिके : १९९०

अशोक नारायण ठाकूर

१९९० सालच्या नोबेल पारितोषिकांवर अमेरिकनांचे मोठेच वर्चस्व राहिलेले दिसते. शांतता व साहित्य ही क्षेत्रे वगळता उरलेल्या चार क्षेत्रांत अमेरिकनांनीच बाजी मारली असून यांतील नऊ विजेत्यांपैकी आठ अमेरिकेतील आहेत व एकजण कॅनडा–अमेरिकेतील आहे. साहित्याचे पारितोषिक पुनश्च लॅटिन अमेरिकेकडे गेले असून स्पॅनिश भाषेला लागोपाठ दुसऱ्या वर्षी हे पारितोषिक मिळाले आहे. मेक्सिकोला प्रथमच नोबेल पारितोषिकाचा (साहित्य) मान मिळत असून नोबेल प्रतिष्ठानला प्रथमच या पारितोषिकाला साम्यवादी सत्ताधारी व्यक्ती पात्र असल्याचे आढळले आहे व शांततेविषयीचे प्रयत्न करणाऱ्या संस्थेऐवजी गार्बोचेव्ह या व्यक्तीला ते देण्यात आले आहे.

रसायनशास्त्र व वैद्यक या विषयांतील पारितोषिकप्राप्त संशोधनाचा विचार केल्यास नोबेल समितीने सैद्धान्तिक संशोधनाऐवजी प्रायोगिक वा अनुप्रयुक्त संशोधनाचा विचार अधिक केलेला दिसतो. वैद्यकाच्या बाबतीत तर यामुळे अवयव-रोपणाचे श्रेय नेमके कोणाचे हा वाद पुढे आला आहे. उलट, अर्थशास्त्रातील अमेरिकन अर्थशास्त्रज्ञांची आतापर्यंतची बहुसंख्या हा टीकेचा विषय असेच; शिवाय या वेळेस या विषयातील अनुप्रयुक्त संशोधनाकडे अधिक कृपादृष्टी असते असेही म्हणण्यात येऊ लागले. यामुळे सैद्धान्तिक संशोधन करणारे अर्थशास्त्रज्ञ दुर्लक्षिले जातात की काय, अशी शंका व्यक्त करण्यात आली. शांततेच्या पारितोषिकाच्या बाबतीत बऱ्याच वर्षांनी विशेष वाद निर्माण झाला नाही. मात्र साहित्याचे पारितोषिक वादविषय ठरले नसले, तरी नेहमीप्रमाणे अनपेक्षित ठरले. साहित्याच्या पारितोषिकाची घोषणा होण्याअगोदरच काही काळ एखाद्या नावाची अफवा पसरण्याची ही दुसरी वेळ होती. अर्थात, विज्ञानविषयक पारितोषिकांपेक्षा मानव्यविद्याविषयक पारितोषिकांच्या बाबतीत नेहमीच वादविवाद उद्‌भवतात व तसे होणे स्वाभाविकही आहे. मात्र विज्ञानविषयक पारितोषिकांचे संशोधन जसजसे व्यापक व काहीशा ठराविक चाकोरीतून जाईल, तसतसे त्यांच्याविषयीचेही वाद अपरिहार्य होतील. अर्थात असे दरवर्षी घडत असले, तरी नोबेल पारितोषिकांभोवतीचे वलय अजून तरी टिकून आहे एवढे मात्र खरे !

रसायनशास्त्र

कार्बनी रसायनशास्त्राला म्हणजे कार्बनयुक्त संयुगांच्या रासायनिक अभ्यासाला एक प्रकारचे वलय प्राप्त झाले आहे. त्यातही आनुवंशिकीय किंवा जननिक अभियंत्यांभोवती (जेनेटिक एंजीनिअरांभोवती) हे वलय प्रकर्षाने जाणवते. कारण या अभियांत्रिकीय अभ्यासात मुख्यत्वे जीवनाचा आधार असणाऱ्या गुंतागुंतीच्या कार्बनी संयुगांचा अभ्यास अभिप्रेत असतो. जीवांचे भवितव्य घडवू शकणारे हे अभियंते जिवंत पेशींचे रूपांतर जणू एका छोटया कारखान्यात करतात आणि तिच्या मार्फत औषधी द्रव्ये व इतर दुर्मिळ नैसर्गिक द्रव्ये निर्माण करून घेऊ शकतात. अर्थात, औषधिविज्ञानाच्या दृष्टीने उपयुक्त अशी बहुसंख्य संयुगे अजूनही जुन्याच परंपरागत रीतीने म्हणजे प्रयोगशाळेतल्या चंचुपात्रात विक्रिया करणाऱ्या द्रव्यांचा संयोग घडवून आणून तयार केली जातात. तथापि नैसर्गिक द्रव्ये कृत्रिम रीतीने रचून तयार करण्याचे प्रमाण वाढत आहे. अशा तऱ्हेने १०० हून अधिक संयुगे निर्मिणाऱ्या एका रसायनशास्त्रज्ञानाला या वर्षीचे रसायनशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक देण्यात आले आहे. मात्र नोबेल समितीने हे पारितोषिक देताना त्याने बनविलेल्या संयुगांची केवळ संख्या विचारात घेतलेली नाही; तर त्यासाठी त्याने विकसित केलेली तर्कनिष्ठ रीतही लक्षात घेतली आहे. एलियास जेम्स कोरी हे ते रसायनशास्त्रज्ञ असून ते जीवनासाठी आवश्यक असणाऱ्या अतिशय गुंतागुंतीच्या संयुगांचे रेणू प्रयोगशाळेत निर्माण

करण्यात अतिशय वाकबगार असे शास्त्रज्ञ आहेत. अशा तऱ्हेने खऱ्याखुऱ्या रसायनशास्त्रज्ञाला व ' रसायन शास्त्रज्ञांच्या रसायनशास्त्रज्ञा 'ला हा सन्मान मिळाला आहे.

कोरी हे हार्व्हर्ड विद्यापीठात रसायनशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. रसायनशास्त्रज्ञाचे नोबेल पारितोषिक मिळविणारे ते या विद्यापीठातील सहावे रसायन-शास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. याशिवाय याआधी या विद्यापीठातील ३२ प्राध्यापकांनी नोबेल पारितोषिक मिळविलेले आहे व सध्या तेथे १८ नोबेलविजेते आहेत. अशा प्रकारे अध्यापन व मूलभूत संशोधन या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत, हेच यावरून दिसून येते. आणि कोरी यांना मिळालेल्या पारितोषिकांच्या बाबतीत तर हे अधिकच खरे ठरले आहे.

गुंतागुंतीचे नैसर्गिक कार्बनी रेणू तयार करण्याचे एक तंत्र कोरी यांनी शोधून काढले. त्याला पश्चगामी किंवा उलटे संश्लेषण (रिट्रोसिंथेसिस) पद्धती म्हणतात. या पद्धतीत कार्बनी संयुगाच्या पृथक्करणाप्रमाणे अथवा विश्लेषणाप्रमाणे मूलघटक शोधून काढतात. असे अधिक साधे व व्यापारी दृष्टया उपलब्ध वेगवेगळे मूल-घटक प्रयोगशाळेत पायरीपायरीने पुनश्च जोडून त्यांच्यापासून मूळ संयुग रचण्यात येते. म्हणजे विश्लेषणाच्या विरुद्ध रीतीने जाऊन मूलघटकांची पुनर्रचना करून संयुग तयार केले जाते. काही कार्बनी संयुगे अशी आहेत की, जी जीवाच्या शरीराबाहेर बनविता येणे शक्यच नाही, असे एके-काळी वाटत होते. अशी बहुसंख्य संयुगे आता या तंत्राने निर्माण करणे शक्य झाले आहे. थोडक्यात, कार्बनी संश्लेषणाला एकेकाळी जे जादूचे स्वरूप प्राप्त झालेले होते, ते बदलून कोरी यांनी त्याला एका तर्क-शुद्ध वैज्ञानिक शाखेचा दर्जा मिळवून दिला आहे.

१९५० च्या सुमारास कार्बनी संश्लेषण ही एक चुकतमाकत किंवा प्रयत्न-प्रमाद पद्धतीने करावयाची कृती होती. पुढे रॉबर्ट वुडवर्ड यांनी वनस्पतींमधील हरितद्रव्य संश्लेषण करून बनविले व त्यासाठी त्यांनाही हेच पारितोषिक १९६५ साली देण्यात आले होते. मात्र तेव्हाही संश्लेषणाचे स्वरूप हे अस्थायी (अनिश्चित) असेच होते. तथापि कोरी यांनी कार्बनी संश्लेषणामध्ये एक रीत आणली. त्यांच्या तंत्रामुळे संश्लेषणामधील अधल्यामधल्या अशा संभाव्य मध्यस्थ संयुगांची एक मालिका तयार झाली. यामुळे संश्लेषण पद्धतशीर तर बनलेच, शिवाय त्याला मान्यताही मिळाली. यामुळे हे पश्चगामी संश्लेषण तंत्र वापरल्या-विना आता कोणतेही असे संश्लेषण पार पडत नाही. यामध्ये व विश्लेषणासाठीही संगणकाचा वापर करता येऊ शकेल, हे कोरी यांच्या फार लवकर लक्षात आले. त्यामुळे आता अशा संश्लेषणाच्या नियोजनासाठी उपयुक्त व सोयिस्कर संगणक-कार्यक्रम बनविणे शक्य झाले आहे. अर्थात कोरी यांची पद्धती ही अतिशय तर्कशुद्ध असल्यानेच ती संगणकाला शिकविणे शक्य झाले आहे.

या तंत्राचा वापर करून त्यांनी व त्यांच्या सह-काऱ्यांनी हार्व्हर्ड विद्यापीठात शंभराहून जास्त महत्त्वाची नैसर्गिक संयुगे कृत्रिम रीतीने बनविली आहेत. त्यांमध्ये अर्थातच औषधी द्रव्येही आहेतच. उदाहरणार्थ, १९६९ साली त्यांनी प्रथमच ५ प्रोस्टाग्लँडिने नावाची हॉर्मोने तयार केली होती. ही प्रोस्टाग्लँडिने वंध्यत्वावरील उपचार, गर्भपात इत्यादींच्या दृष्टीने गुणकारी ठरली आहेत. याच्या आधी प्रोस्टाग्लँडिने आइसलँडिक मेंढ्यांच्या वृषणापासून मिळविण्यात येत असत व ती मर्यादित प्रमाणातच मिळत असत. १९८८ साली त्यांच्या तुकडीने चीनमध्ये वापरण्यात येणाऱ्या परंपरा-गत जडीबुटीच्या रूपातील औषधांमधील प्रभावी घटक संश्लेषणाने तयार केला. हे द्रव्य गिंको बायलोबा नावाच्या वृक्षापासून मिळविण्यात आले. दमा तसेच मानसिक व रक्ताभिसरणाच्या तक्रारी यांच्यावरील उपचारासाठी आता ते वापरण्यात येते. यांशिवाय त्यांच्या संशोधनामुळे आता प्लॅस्टिके, कृत्रिम तंतू, रंजक, रंजक द्रव्ये, कीटकनाशके, औषधी द्रव्ये यांचे मोठ्या प्रमाणावर उत्पादन करता येऊ लागले आहे.

एक अन्य नोबेल पारितोषिकविजेते रोनाल्ड होफमान यांच्या मते हे पश्चगामी संश्लेषण तंत्र म्हणजे माणसाने जणू निसर्गाबरोबर मांडलेला बुद्धिबळाचा डावच आहे. कोरी यांनीसुद्धा रसायनशास्त्रज्ञांच्या एका पिढीला याच दृष्टीतून शिक्षण दिले आहे. ते आपल्या शिष्यवर्गाला म्हणत असतात : " तुमचे काम हे एखाद्या बुद्धिबळपटूप्रमाणे झाले पाहिजे. म्हणजे बुद्धिबळाचा पट नजरेसमोर ठेवून व उलटचा चालींचा विचार करून खेळणाऱ्या खेळाडूप्रमाणे तुमच्या कामाची योजना आखून कामाला हात घाला. संयुगाचे लहानात

लहान तुकडे कसे करता येतील, ते पाहा. आणि मग उलटचा दिशेने जाऊन एका बंधामागून दुसऱ्या बंधाने हेच तुकडे परत कसे जोडता येतील याचा विचार करा. अशा रीतीने संश्लेषित करावयाच्या संयुगाची पूर्ण पुनर्रचना करा." त्यांची ही रीत अगदी तर्कशुद्ध आहे. त्यामुळे ती संगणकाला 'शिकविता' (पुरविता) येण्याजोगती आहे. त्यांनी या रीतीने निर्माण केलेल्या संयुगांची संख्या चांगलीच डोळ्यांत भरण्यासारखी आहे, हे खरेच! परंतु या संयुगांच्या संख्येपेक्षा मुळात या रीतीचे मूलभूत महत्त्व पुष्कळच अधिक आहे, हे उघडच दिसते आहे. आणि याची जाणीव नोबेल पारितोषिक देणाऱ्या समितीलाही आहेच. म्हणून या समितीने त्यांच्या या अधिक व्यापक अशा बौद्धिक कामगिरीचा घोषणा करताना आवर्जून उल्लेख केला आहे.

कोरी यांचा जन्म अमेरिकेतील मेथ्यएम (मॅसॅच्युसेट्स) येथे १२ जुलै १९२८ रोजी झाला. ते मॅसॅच्युसेट्स इन्स्टिटय़ूट ऑफ टेक्नॉलॉजी येथे १९४५ साली दाखल झाले. तेथे त्यांनी अभियांत्रिकीसह अनेक विषयांचा अभ्यास केला. सुरुवातीला त्यांना भाषा व गणित या विषयांत विशेष रुची होती. तथापि १९४८ साली त्यांनी अखेरीस कार्बनी रसायनशास्त्रातील पदवी आणि १९५० साली पीएच. डी. पदवी मिळविली. कार्बनी रसायनशास्त्र हा विषय निवडण्यामागे त्यांची अशी धारणा होती : "या शाखेचा मानवी आरोग्य व कल्याण यांच्याकरिता प्रत्यक्ष उपयोग होऊ शकतो." १९५१ साली ते इलिनॉय विद्यापीठात रुजू झाले. तेथे १९५५ साली ते रसायनशास्त्राचे प्राध्यापक झाले. १९५९ साली ३१ व्या वर्षीच ते हार्व्हर्ड विद्यापीठात रसायनशास्त्राचे प्राध्यापक म्हणून गेले. आणि अजूनही ते तेथेच कार्बनी रसायनशास्त्राचे शेलडन एमरी प्राध्यापक म्हणून आहेत. तेथे त्यांनी एकाच वेळी अनेक प्रकल्प सुरू केले. सुरुवातीला त्यांनी जॉन ख्रिश्चन बेलर यांच्याबरोबर संशोधन केले. या दोघांनी मिळून गुंतागुंतीच्या अ-कार्बनी संयुगांच्या संदर्भातील एका आविष्काराचे स्पष्टीकरण दिले. नंतर कोरी यांनी वनस्पतींपासून मिळणाऱ्या टर्पिनांचे विविध प्रकार संश्लेषणाने तयार केले.

कोरी यांनी ६५० हून अधिक संशोधनपर लेख लिहिले असून अलीकडेच त्यांनी 'द लॉजिक ऑफ केमिकल सिंथेसिस' हे पुस्तकही लिहिले आहे. शिवाय १९५१–९० या काळात त्यांनी १०० हून जास्त खास व्याख्याने दिली आहेत. जगातील विविध देशांमधील ४०० पेक्षा अधिक संशोधकांनी त्यांच्या तुकडीत काम केलेले आहे. याआधी त्यांना अनेक संस्था व संघटनांचे सदस्यत्व, विविध विद्यापीठांच्या सन्माननीय पदव्या, पारितोषिके, पदके व पुरस्कार मिळाले आहेत. १९६१ साली त्यांचा विवाह झाला असून त्यांना दोन मुलगे व एक मुलगी आहे. ते मिशनरी वृत्तीचे असून विद्यार्थ्यांना प्रेमाने शिकवितात. त्यांना जवळची मंडळी त्यांच्या नावाच्या आद्याक्षरावरून 'ईजे' असे संबोधतात. संगीत व मैदानी खेळ हे त्यांच्या विशेष आवडीचे छंद आहेत.

हे पारितोषिक जाहीर झाल्यावर हार्व्हर्ड विद्यापीठात एक वार्ताहर परिषद झाली. तीत कोरी म्हणाले, 'एखादे विशिष्ट द्रव्य तयार केले म्हणून मला हे पारितोषिक देण्यात आलेले नाही. तर अशी वा इतर संश्लेषित कार्बनी द्रव्ये बनविण्यासाठी वापरता येऊ शकेल असा सिद्धान्त व पद्धती विकसित केल्याबद्दल ते देण्यात आले आहे." पारितोषिकापोटी मिळालेल्या रकमेपैकी काही रक्कम तरी आपले मूलभूत संशोधन चालू ठेवण्यासाठी खर्च करण्याचा त्यांचा इरादा आहे.

वैद्यक

एका माणसाचा अवयव दुसऱ्या माणसाला बसविणे ही आता काही नवलाईची गोष्ट उरलेली नाही. वैद्यकीय व्यवसायातील एक नित्याची बाब म्हणूनच आता अशा अवयव-रोपणाकडे पाहिले जाते. तथापि जेव्हा या तंत्राची सुरुवात झाली, तेव्हा ते अतिशय वादग्रस्त ठरले होते. अगदी ३०-४० वर्षांपूर्वीचा म्हणजे १९५०-६० या दशकाचा काळ विचारात घेतला, तरी तेव्हा याविरुद्ध केवढा गहजब माजला होता, याची आठवण हमखास होते. उलट, काही वैद्यकीय व्यावसायिकांना अशी रोपणक्रिया कधी काळी शक्य कोटीत येईल असेही वाटत नव्हते. त्यामुळे जी गोष्ट प्रत्यक्षात येणार नाही तिच्याविषयी वाद घालाच कशाला, असाही सूज्ञ विचार यांपैकी काहींनी केला होता. मात्र आता मूत्रपिंड, फुप्फुस, हृदय, अस्थि-मज्जा, त्वचा इत्यादी विविध अवयवांचे व ऊतकांचे रोपण करणे हे वैद्यकीय व्यवसायाचे अभिन्न अंग बनले आहे. अर्थात, सुरुवातीला या तंत्राविषयी काही रास्त शंका नक्कीच होत्या आणि त्या टाळून वैज्ञानिकांना

अनुक्रमणिका

पुढे जाणे शक्य नव्हते, हेही खरेच! दरम्यानच्या काळात काही वैज्ञानिकांनी विलक्षण शोध लावले व या बहुतेक शंकांचे निरसन झाले.

या वर्षीचे वैद्यकाचे नोबेल पारितोषिक या रोपण-तंत्रातील दोघा अग्रणी संशोधकांना देण्यात आले आहे. पैकी बोस्टन येथील ब्रिगहॅम अँड वुमन्स हॉस्पिटलमधील जोसेफ मुरे यांनी माणसातील मूत्रपिंड-रोपणाची पहिली यशस्वी शस्त्रक्रिया १९५४ साली केली होती; तर दुसरे सीॲटल (वॉशिंग्टन) येथील फ्रेड हचिन्सन कॅन्सर रिसर्च सेंटरमधील ई. डोनाल टॉमस यांनी १९५६ साली प्रथमच एका व्यक्तीच्या हाडातील अस्थिमज्जा हे मऊसर ऊतक काढून घेऊन त्याचे यशस्वी रोपण दुसऱ्या व्यक्तीत केले होते.

या दोघांना हे पारितोषिक देऊन नोबेल प्रतिष्ठानाने या वेळेस आपल्या नेहमीच्या धोरणाला काहीशी मुरड घातलेली दिसते. कारण सर्वसाधारणपणे नोबेल समिती डी. एन. ए. (डीऑक्सिरिबान्यूक्लिइक अम्ल)च्या रचनेचा शोध यासारख्या मूलभूत वैज्ञानिक शोधाला मान्यता देत असते. रुग्णालयात करण्यात येणाऱ्या उपचारपद्धतीला वा तंत्राला हे पारितोषिक देण्याची समितीची प्रथा नाही. म्हणजे या वर्षी हा संकेत समितीने बाजूला ठेवलेला दिसतो. मानवजातीचा या तंत्रामुळे झालेला लाभ समितीने विचारात घेतला आहे. कारण समितीच्या घोषणेत म्हटले आहे : "असाध्य अशा रोगाने गंभीरपणे आजारी असणाऱ्या हजारो लोकांच्या बाबतीत जेव्हा इतर सर्व मार्ग बंद झालेले असतात किंवा कुचकामी ठरतात तेव्हा या दोघांनी उपलब्ध करून दिलेल्या उपचारपद्धतींमुळे अशा व्यक्ती एक तर बऱ्या होऊ शकतात अथवा त्यांना किमान सुखाने जगणे शक्य होते." थोडक्यात मृत्युपंथाला लागलेल्या रोग्यांचे आयुष्य या तंत्राने वाढविता येईल हे या दोघांनी या तंत्राविषयी शंका घेणाऱ्यांना दाखवून दिले आहे.

अर्थात, अवयवरोपणाविषयीच्या संशोधनाला याआधी दोन वेळा हे पारितोषिक देण्यात आले होते. १९६० साली सर पीटर मेडावर व सर मॅक्फार्लेन बर्नेल यांना आणि १९८० साली झां दाउसे जॉर्ज स्वेल व बारूज बेनासरोफ यांना ते देण्यात आले होते. मात्र त्यांचे संशोधनाचे विषय अधिक मूलभूत स्वरूपाचे होते. पहिल्या दोघांना रोगप्रतिकारक्षमतेविषयीच्या संशोधना-बद्दल तर दुसऱ्या दोघांना ह्यूमन हिस्टोकॉंपॅटिबिलिटी याविषयीच्या संशोधन कार्याकरिता हे पारितोषिक देण्यात आलेले होते. मात्र रुग्णालयीन तंत्राला या वर्षी देण्यात आलेल्या पारितोषिकाविषयी थोडा वाद निर्माण झाला आहे. कारण या दोघांनी ज्या वेळी हे संशोधन केले त्याच सुमारास अन्य संशोधकांनी या तंत्राच्या संदर्भात एवढीच महत्त्वाची कामगिरी केलेली आहे, असा युक्तिवाद करण्यात येतो. विशेषकरून झां हॅंबर्गर व झां माने या दोघा संशोधकांची कामगिरीही विचारात घ्यायला हवी होती, असे बऱ्याच जणांना वाटते. या संदर्भात नोबेल समितीचे चेअरमन विग्झेल यांचे म्हणणे असे आहे : "मूलभूत संशोधनापेक्षा रुग्णालयीन क्षेत्रातील मूळ वा अग्रणी संशोधक शोधून काढणे (वा ठरविणे) हे अधिक अवघड काम आहे." याचा अर्थ हा निर्णय काहीसा विवादास्पद ठरेल याची या समितीला थोडीबहुत कल्पना आधी होतीच.

हे दोघे सत्तरीला आलेले डॉक्टर प्रथम बिग्रहॅम अँड वुमन्स रुग्णालयात निवासी डॉक्टर म्हणून लागले होते. मुरे अजून तेथेच काम करीत असतात. मुरे यांनी रोपणावर स्वतंत्र व आगळ्या रीतीने संशोधन केले आहे. त्यांनी केलेले रुग्णालयीन कार्य इतके विलक्षण आहे की, ती एक वैज्ञानिक चित्तरकथाच वाटावी.

मुरे यांनी दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात प्लॅस्टिक सर्जन म्हणून त्वचेचे रोपण करण्याचे काम केले आहे. त्या काळात एका निवान्त क्षणी त्यांच्या मनात अवयव रोपणाच्या कल्पनेविषयी कुतूहल जागृत झाले. मग त्यांनी याविषयीच्या संशोधनालाच वाहून घ्यायचे ठरविले. तेव्हाच्या स्मृती जागृत झाल्यावर ते अलीकडे म्हणाले होते : "त्या काळात आम्ही हजारो जखमी जवानांची देखभाल करीत असू. या जवानांपैकी पुष्कळांना भाजल्याच्या गंभीर जखमा झालेल्या असत. जळून गेलेल्या त्वचेच्या जागी दुसऱ्या त्वचेचे रोपण करण्याचे काम मी करीत असे. तो तात्पुरता उपाय असे. या रीतीने त्वचेचे कायमचे रोपण करता येऊ शकेल की कसे, याविषयी मला उत्सुकता वाटत असे. अशा प्रकारे अन्य अवयवांचे रोपण करता येऊ शकणार नाही का, असा विचारही मनात येत असे."

त्वचेची रोपणे समरूप किंवा एकांड जुळ्या भावंडांच्या बाबतीत यशस्वी ठरतात, हे लक्षात आले

होते. यामुळे शरीरांतर्गत अवयवांच्या रोपणाच्या बाबतीतही असे यश मिळू शकेल, अशी आशा त्यांना वाटू लागली होती. मूत्रपिंडे निकामी झालेल्या रुग्णांची स्थिती पाहून त्यांचे लक्ष या अवयवाच्या रोपणाकडे गेले. कृत्रिम मूत्रपिंडाने रोग्याला काही आठवडे जीवदान मिळाले, तरी मृत्यू अटळच असे. याच वेळेस त्यांचा डेव्हिड हाइम व जॉन मेरिल या डॉक्टरांशी संबंध आला. माणसाच्या शरीरात तिसरे मूत्रपिंड बसविण्याची शस्त्रक्रिया विकसित करण्याचे संशोधन हे दोघे करीत होते. १९५९ साली त्यांनी असे रोपण केले व रोगी नंतर पुष्कळ वर्षे जगला. तथापि हे करताना रोग्याचा परका अवयव नाकारणाऱ्या रोगप्रतिकारक पेशी त्यांनी प्रारणाचा (रॅडिएशन) उपयोग करून नष्टच केल्या होत्या व हा अघोरी उपाय होता.

मुरे यांनी मात्र प्रथम कुत्र्यांवर मूत्रपिंडरोपणाचे प्रयोग करून पाहिले. डिसेंबर १९५४ मध्ये त्यांनी माणसावरील अशा मूत्रपिंडरोपणाची पहिली शस्त्रक्रिया केली. ही शस्त्रक्रिया त्यांनी समरूप जुळ्या भावंडांवर केली होती. या वेळी अपेक्षेप्रमाणे ग्राहक शरीराच्या रोगप्रतिकारक संस्थेकडून परक्या मूत्रपिंडावर प्रतिहल्ला चढविला गेला नाही. अशा प्रकारे ही शस्त्रक्रिया यशस्वी झाली. नंतर मुरे यांनी जुळ्या बहिणींवर अशीच शस्त्रक्रिया केली. जिला मूत्रपिंड बसविण्यात आले होते ती तरुणी नंतर त्याच रुग्णालयात बाळंत झाली आणि तिच्या बाळंतपणाच्या काळात मुरे यांनीच तिची देखभाल केली. नंतर त्यांनी परक्या घुसखोर अवयवांवर रोगप्रतिकारक संस्थेकडून हल्ला केला जाण्याची प्रवृत्ती दडपणाऱ्या औषधांवर प्रयोग केले. यामध्ये त्यांना चांगले यशही मिळाले. तत्पूर्वी शरीराची रोगप्रतिकारशक्ती दडपण्यासाठी किरणीयनाचाही (इरॅडिएशनचाही) वापर करून पाहिला होता. अखेरीस निकटचे नातेवाईकच नव्हे तर परस्परांशी काहीच संबंध नसलेल्या व्यक्तींचे व मृत व्यक्तींमधील अवयवांची रोपणेही करून पाहिली. १९६२ साली कार्पेंटर हे संशोधक त्यांच्या तुकडीत दाखल झाले. संशोधनाच्या काळात मुरे कामात पूर्णपणे गढून जात असत. सुरुवातीला अशा शस्त्रक्रियांमध्ये १० टक्केच यश मिळत असे. मात्र ते नवनवीन कल्पना सतत विचारात घेत व कोठे चुकले त्यावर बारकाईने लक्ष ठेवीत असत. इतरांचे म्हणणे व विचार मनमोकळेपणे ऐकून घेत. अपयशाने नाराज झाले, तरी खचून जात नसत व पुन्हा जोमाने कामाला लागत. यात पुढे नक्की यश मिळणार अशी आशा बाळगून असत. अखेरीस त्यांचे तंत्र चांगलेच यशस्वी ठरले. त्यामुळे मूत्रपिंडे खराब झालेल्या रुग्णांच्या बाबतीतील असाह्यता तर संपलीच. शिवाय हृदय, फुफ्फुस, यकृत वगैरे अन्य महत्त्वाच्या अवयवांच्या रोपणाच्या शस्त्रक्रियांचा मार्गही या तंत्राने खुला झाला.

ऊतकांचे प्रकार ओळखणे, औषधिशास्त्रातील प्रगती व ग्राहक रुग्णाच्या प्रतिसादाविषयीची अधिक नेमकेपणाने आलेली जाण या गोष्टींमुळे मूत्रपिंडाचे रोपण करणे ही आता एक नित्याचीच बाब बनली आहे. हल्ली जगात दरवर्षी मूत्रपिंडरोपणाच्या हजारो शस्त्रक्रिया होतात व त्यांपैकी ८० टक्के यशस्वी ठरतात. इतर शास्त्रज्ञ यानंतर अग्निपिंडासारख्या इतर अवयवांच्या रोपणाकडे वळले; तर मुरे हे सध्या जन्मजात विकृतींमुळे अथवा भाजल्याने विरूप होणाऱ्या विशेषकरून मुलांच्या चेहऱ्यांवर करावयाच्या प्लॅस्टिक शस्त्रक्रियेकडे म्हणजे पुनर्रचना शल्यतंत्राकडे वळले आहेत. त्यांना समोर कोणते ना कोणते आव्हान असले म्हणजे बरे वाटते. अन्यथा ते बेचैन होतात. खासगी आयुष्यातही त्यांना आव्हानांना सामोरे जाणे आवडते. स्वतःचा पन्नासावा वाढदिवस त्यांनी आपल्या ढंगाने साजरा केला. त्या दिवशी ते आल्प्स पर्वतातील ४,४७८ मीटर उंचीचे मॅटरहॉर्न शिखर चढून गेले होते. या बाबतीत त्यांची पत्नीही त्यांना साथ देते. या दोघांनी मिळून हिमालयात गिर्यारोहणाच्या अनेक मोहिमा काढल्या आहेत. त्यांना सहा मुले आहेत. पोहणे हा मुरे यांचा आवडता छंद आहे. आठवड्यातून ४-५ वेळा पोहल्याशिवाय त्यांना चैन पडत नाही. टेनिस हा त्यांना विशेष आवडणारा खेळ आहे. ते सेवानिवृत्त झालेले असले, तरी अजूनही ते हार्व्हर्ड मेडिकल स्कूलमध्ये जातात व प्रशासकीय कामे करतात.

टॉमस यांनी आपले लक्ष रक्ताच्या कर्करोगावर केंद्रित केले होते. रक्तपेशी निर्माण करणाऱ्या ऊतकाचा मारक कर्करोग म्हणजे हा रोग होय. त्या काळी हा रोग झाला की, मृत्यू अटळ ठरत असे. हाडाच्या पोकळीतील मऊसर ऊतकाल, अस्थिमज्जा म्हणतात आणि त्याच्यामार्फत रक्तातील पेशी निर्माण होत

असतात. निरोगी व्यक्तीची अस्थिमज्जा, कर्करोग झालेल्या व्यक्तीत रोपित केल्यास रोगाला आळा घालता येऊ शकेल, असे टॉमस यांचे म्हणणे होते. मुरे यांच्याप्रमाणे त्यांनीही प्रथम कुत्र्यांवर प्रयोग करून पाहिले. यासाठी प्रथम रोगग्रस्त अस्थिमज्जा औषधांच्या व प्रारणाच्या मदतीने नष्ट केली. नंतर तेथे नवीन निरोगी अस्थिमज्जेचे रोपण केले. तेथे तिने कायमचा आश्रय घेतला व तिची वाढ होऊ लागली. माणसांवरील शस्त्रक्रियेच्या बाबतीत त्यांनाही मुरे यांच्यासारखाच अनुभव आला. म्हणजे ही शस्त्रक्रिया एकांड जुळ्या भावंडांच्या बाबतीत यशस्वी ठरते. याशिवाय टॉमस यांनी रोगप्रतिकारशक्ती दडपणारी औषधे व ऊतकांची काळजीपूर्वक केलेली जुळणी या गोष्टींमुळे शरीराकडून परका अवयव (वा वस्तू) नाकारला जाण्याच्या प्रवृत्तीवर मात करता येते, हेही शोधून काढले. मूत्रपिंडाप्रमाणेच अस्थिमज्जेच्या रोपणाची सुरुवातही १९५०–६० या दशकात झाली. त्या वेळेस शेवटचा उपाय म्हणूनच ती करण्यात येई.

याच सुमारास टॉमस यांना माणसांवर प्रयोग करताना असे आढळले की, ग्राहक व दाता हे एकांड जुळे भाऊ-बहीण नसल्यास त्यांची ऊतके जुळत नाहीत व शस्त्रक्रिया अयशस्वी ठरते. ऊतके न जुळल्याने रोग्याची रोगप्रतिकार करणारी संस्था परकी अस्थिमज्जेवर तुटून पडते व ती नष्ट करते. अस्थिमज्जापेशी याही रोगप्रतिकार करणाऱ्या असल्याने त्याही रोग्याच्या पेशींवर उलट हल्ला चढवितात. त्या मूत्रपिंडात शिरून मूत्रपिंडे खराब करण्याची शक्यता असते. यामुळेच इतर अन्य संशोधकांनी या संशोधनातून अंग काढून घेतले. कारण यात कधी काळी यश येईल, असे त्यांना वाटले नाही, असा टॉमस यांचा होरा आहे.

यामुळे संशोधनाच्या या क्षेत्रात थोडेच संशोधक प्रयोग करीत राहिले. विशेष यश येत नव्हते तरी त्यांनी चिकाटी सोडली नाही. जॉर्ज सांतोस हे त्यांच्यापैकी एक संशोधक म्हणतात, "आम्ही अगदी वाईट परिस्थिती अनुभवली. अखेरची घडी मोजीत असणारे रोगी आमच्याकडे येत असत. मात्र यांपैकी केवळ दहा टक्केच रोगी या उपचारांत तग धरीत असत." कारण या उपचाराविषयी कोणालाच काही निश्चित सांगता येत नसे.

तथापि टॉमस यांनी ऊतकांची योग्य तऱ्हेने जुळणी करण्याचे आपले प्रयत्न चालूच ठेवले. तसेच रोगप्रतिकारशक्ती दडपण्यासाठी औषधयोजना करण्याचे प्रयत्नही चालू ठेवले. अखेरीस १९७० साली त्यांना यात यश आले. आयुष्याची अखेरची घटिका मोजीत असलेली एक ३६ वर्षांची तरुणी त्यांच्याकडे आली होती. तिला तिच्या भावाचीच अस्थिमज्जा उपयोगी पडली. परंतु ही भावंडे जुळी भावंडे नव्हती. भावाच्या अस्थिमज्जेने जीवदान मिळालेली ही स्त्री अजून जिवंत आहे. अशा प्रकारे जुळी भावंडे नसणाऱ्या व्यक्तीची अस्थिमज्जा ग्राहकरोग्याच्या शरीरात पुन्हा वाढू शकते, हे त्यांनी दाखवून दिले आणि अस्थिमज्जारोपणाच्या तंत्राचा पाया घातला. आता या तंत्रामुळे ७० ते ८० टक्के मुले व तरुण या रोगावर मात करू शकतात. शिवाय या तंत्रामुळे थॅलेसेमिया, रोगप्रतिकार संस्थेचे काही विकार, न्यूनोत्पत्ती पांडुरोग (अप्लॅस्टिक– ॲनेमिया) यांसारखे काही गंभीर आनुवंशिक रोग बरे होऊ शकतात, असाही दावा करण्यात आलेला आहे.

टॉमस हे सिॲटल येथील फ्रेड हचिन्सन कर्करोग संशोधन केंद्राचे संचालक आहेत. येथे त्यांनी जगातील सर्वांत मोठे अस्थिमज्जा रोपणकेंद्र सुरू केले आहे. दरवर्षी तेथे अशी सुमारे १५० रोपणे होतात. जगात कोठेही अशाच प्रकारचे रोपणकेंद्र उघडायचे झाल्यास तेथील डॉक्टरमंडळी काही काळ का होईना येथे येऊन टॉमस यांच्या हाताखाली प्रशिक्षण घेऊन जातात.

टॉमस यांचा जन्म कार्ट (टेक्स) येथे १५ मार्च १९२० रोजी झाला. त्यांना तीन मुले असून त्यांपैकी एक खेळाडू तर दोघे डॉक्टर आहेत. त्यांची पत्नी डरोथी ही मेहनती असून खरी अर्धांगी आहे. नेमके व पद्धतशीर संशोधन करण्याच्या बाबतीत ती पतीला मदत करते. त्याच्या संशोधनविषयक कार्यक्रमांची व्यवस्था व देखभाल तर ती पाहतेच शिवाय नवऱ्याच्या संशोधनविषयक लेखनातही ती त्याला मदत करते. म्हणून सांतोस म्हणतात, " जर टॉमस हे अस्थिमज्जारोपणविषयक तंत्राचे जनक असतील, तर डरोथी ही निश्चितच या तंत्राची माता आहे. "

टॉमस हे नोबेल पारितोषिक मिळविणारे ६५ वे तर मुरे ६६ वे अमेरिकन गृहस्थ आहेत. टॉमस यांना नोबेल पारितोषिकाची बातमी पहाटे ३ वाजून ४० मिनिटांनी गाढ झोपेतून उठवून सांगण्यात आली.

बातमी समजल्यावर ते म्हणाले, "एखाद्याला साखर झोपेतून उठविण्याचा हा अतिशय गोड मार्ग म्हटला पाहिजे. अर्थात मला आनंद होणे साहजिकच आहे. मी, पत्नी, माझे सहकारी व संशोधन केंद्र या सर्वांचा हा आनंदाचा क्षण आहे."

ही बातमी समजली तेव्हा मुरे हे सानफ्रान्सिको येथे एका बैठकीकरिता गेले होते. त्यांची व्हर्जिनिया मुरे बॉइल ही मुलगी त्यांच्या सदनिकेपासून जवळच (वेलस्ली, मॅसॅचूसेट्स) राहते. तिने ही बातमी वडिलांना भल्या पहाटे ५ वाजता सांगितली. तेव्हा ते म्हणाले, "माझा आनंद द्विगुणित झाला आहे; याहून अधिक आनंद होणे शक्यच नाही.".

टॉमस व मुरे यांनी एकमेकांना अप्रत्यक्षपणे प्रोत्साहन देऊन मदत केली आहे असे दिसून येते. त्यांची प्रत्यक्ष भेट १९५० च्या सुमारास बोस्टनच्या पीटर बेंट ब्रिगहॅम रुग्णालयाच्या वसतिगृहात झाली आणि त्यानंतर ते एकमेकांचे जिवलग दोस्तच बनले.

नोबेल समितीने मूलभूत संशोधनाप्रमाणेच रुग्णालयीन उपचारतंत्राला या वर्षी पारितोषिक देऊन आपल्या धोरणात बदल केला. या बदलामुळे या दोघां-प्रमाणेच रोपणविषयक तज्ज्ञ आणि रोगप्रतिकार संस्थेचे अध्ययन करणारे तज्ज्ञ यांनाही प्रथम आश्चर्य वाटले होते. अर्थात, या बदलत्या धोरणाविषयी त्यांनी आनंदही व्यक्त केला आहे. म्हणूनच मुरे यांचे सहकारी असलेले रोगप्रतिकारक्षमतेविषयीचे व मूत्रपिंडा-विषयीचे तज्ज्ञ चार्ल्स कार्पेंटर म्हणाले, "या दोघांना हे पारितोषिक उशिरा मिळत असले, तरी ही अतिशय उचित अशीच निवड म्हणता येईल!"

अर्थशास्त्र

१९९० सालचे अर्थशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक तिघा अमेरिकन अर्थशास्त्रज्ञांना विभागून देण्यात आले. हॅरी मार्कोविट्झ (६३), विल्यम शार्प (५६) आणि मेर्टन मिलर (६७) हे ते तिघे होत. वित्त वा भांडवल-विषयक अर्थशास्त्राचे सिद्धान्त आणि कंपनीविषयक वित्तव्यवस्था वा वित्तनियोजन (अर्थकारण) या विषयां-मधील संशोधन करणाऱ्यांत हे तिघे अग्रेसर आहेत. या विषयांच्या संशोधनाची दिशा निश्चित होण्यामागे या तिघांचे संशोधन महत्त्वाचे ठरले आहे. आणि या त्यांच्या मूलभूत संशोधनकार्याकरिताच रॉयल स्विडिश ॲकॅडेमी ऑफ सायन्सेसने त्यांना हे पारितोषिक दिल्याची घोषणा केली. ही घोषणा तासभर उशिरा करावी लागली होती. कारण या वेळेस मार्कोविट्झ हे जपानला गेलेले होते आणि ॲकॅडेमीला त्यांच्याशी संपर्क साधण्याला उशीर लागला होता.

वित्तविषयक अर्थशास्त्र आणि विशेषकरून कंपनी-विषयक वित्तव्यवस्था हे अर्थशास्त्रातील विशेष प्रतिष्ठा नसलेले विषय मानले जातात. मात्र या पारितोषिका-मुळे त्यांची प्रतिष्ठा वाढेल, असे दिसते आहे. गुंतवणूक करताना गुंतवणुकदारांनी आपल्या गुंतवणुकीच्या प्रकारांमध्ये विविधता आणली पाहिजे, ही कल्पना आता तशी स्वयंसिद्ध असल्यासारखीच वाटते. मात्र अशी विविधता प्रत्यक्षात आणण्यासाठी कोणते डाव-पेच आखले पाहिजेत आणि कोणकोणते उपाय वा मार्ग अवलंबिले पाहिजेत हे सुमारे ३५ वर्षांपूर्वी जेव्हा मार्कोविट्झ यांनी सांगितले होते, तेव्हा अन्य अर्थ-शास्त्रज्ञांनी त्यांची टर उडवायलाही कमी केले नव्हते. अगदी मिल्टन फ्रीडमान यांनाही मार्कोविट्झ यांच्या उपायांविषयी जबरदस्त शंका होती. म्हणून ते मार्को-विट्झला म्हणाले होते : "हॅरी, तू हे काय चालविले आहेस? हे काही गणित नाही; हे अर्थशास्त्रही नाही आणि वित्तनियोजन तर नाहीच नाही!"

मार्कोविट्झ हे न्यूयॉर्क येथील सिटी युनिव्हर्सिटीच्या बारूख कॉलेजमध्ये प्राध्यापक आहेत. गुंतवणुकी-साठी लोक रोखे, भाग (शेअर), बंधपत्रें (बाँड), मुदत ठेवी, संचयित ठेवी इ. अनेक मार्ग चोखाळ-तात. अशा विविध प्रकारच्या गुंतवणुकींमध्ये समतोल राखल्यास गुंतवणूक सर्वोत्तम ठरू शकेल, असे मार्कोविट्झ यांनी सांगितले होते. या विविध गुंतवणूक मार्गांचा स्वतंत्रपणे वापर केल्यास (समतोल न राखता) तर त्यात जोखीम असते, असे त्यांनी यामागचे कारण दिले होते. समतोल राखून गुंतवणूक केल्यास निर-निराळ्या जोखमी परस्परांना छेद देतात व जोखीम किमान राखली जाते, असा त्यांचा दावा आहे. यातूनच त्यांचा गुंतवणूक मार्गाविषयीचा निवडीचा (पोर्टफोलिओ चॉईस) सिद्धान्त पुढे आला व त्यासाठीच त्यांना हे पारितोषिक मिळाले आहे. जोखीम व अनिश्चितता ही भांडवली बाजारपेठेची वैशिष्ट्ये आहेत. अशा स्थितीत गुंतवणुकीचा पर्याय निवडताना त्यातील आर्थिक घटकांचे वर्तन विचारात घ्यावे लागते, असे हा सिद्धान्त म्हणतो. या त्यांच्या संशोधनाचे सार

' द जर्नल ऑफ फायनान्स ' या नियतकालिकात १९५२ पासून आलेल्या त्यांच्या लेखांत आलेले आहे. आता हा सिद्धान्त म्हणजे वित्तविषयक अर्थशास्त्रातील अति-विशिष्ट शाखा बनली आहे. आणि मार्कोविट्झ हे बहु-निधी व्यवहाराचे (अर्थकारणाचे) बौद्धिक जनक मानले जाऊ लागले.

विल्यम शार्प यांचा जन्म १९३४ सालचा असून सध्या ते स्टॅनफोर्ड विद्यापीठाच्या ग्रॅजुएट स्कूल ऑफ फायनान्समध्ये अध्यापनाचे काम करतात. गुंतवणूक-विषयक सल्ला देणारी एक कंपनीही ते चालवितात. वित्तविषयक बाजारपेठेत अनिश्चित परिस्थितीत ग्राहक कसे वागतात, त्यांची वैशिष्ट्ये त्यांनी अभ्यासली. या निरीक्षणांच्या संशोधनातून त्यांची (ग्राहकाच्या) ' यदृच्छ वाटचालीची परिकल्पना ' (रँडम वॉक हाय-पॉथिसिस) १९६०–७० च्या दरम्यान पुढे आली. शेअर व रोखे यांच्या किमतीत होणारे लागोपाठचे बदल हे स्वतंत्र चलराशीप्रमाणे समसमान प्रमाणात झालेले आढळतात. असे असूनही या किमतीमधील आधीच्या चढ-उतारांचा उपयोग भावी काळातील चढ-उतारां-विषयीचे भाकीत करण्यासाठी होतोच असे नाही. अशा रीतीने रोखे व भाग यांच्यात सारखी गुंतवणूक करण्यामधील जोखीम व तिच्यातून होणारा लाभ यांचा संबंध हा उरलेल्या बाजारातील त्यांच्या अस्थैर्याशी (वा चंचलतेशी) निगडित असतो, असे शार्प यांनी दाखविले. उदाहरणार्थ, तेजीच्या स्थितीत अधिक अस्थिर असणारे रोखे व भाग सर्वांत लाभदायी ठरतात; उलट, मंदीच्या काळात ते सर्वाधिक तोट्याचेही ठरतात. अशा प्रकारे अशा पुंजीनिवेशाची किंमत निर्धारित होण्याविषयीचा त्यांचा सिद्धान्त पुढे आला व त्याला ' भांडवली मालमत्ता मूल्यनिर्धारण प्रतिकृती ' (' कॅपिटल ॲसेट प्राइसिंग मॉडेल ') असे म्हणतात. आणि याबद्दलच त्यांना हे पारितोषिक देण्यात आले आहे.

मेर्टन मिलर (६७) हे या पारितोषिकाचे तिसरे मानकरी होत. त्यांचा जन्म १९२३ साली झाला आणि शिक्षण हार्व्हर्ड व जॉन हॉपकिन्स या विद्यापीठांत झाले. सध्या ते रट्गर्स विद्यापीठात अर्थशास्त्र व वित्त-व्यवस्थापन या विषयांचे प्राध्यापक आहेत. कंपनीचे वित्तव्यवस्थापन हा त्यांच्या संशोधनाचा खास विषय आहे. आपले गुरू फ्रांको मोदिल्यांनी (१९८५ सालचे याच पारितोषिकाचे मानकरी) यांच्यासह त्यांनी एक शोधनिबंध लिहिला होता. एखाद्या कंपनीचे मूल्य हे ती निर्माण करीत असलेल्या ' रोकडा (नगदी) प्रवाहा '-(कॅश फ्लो) वर अवलंबून असते, असे या दोघांनी दाखवून दिले होते. (असा रोकडा प्रवाह चांगला नसलेल्या कंपन्या दिवाळखोरीत जाऊन बंद पडल्याचे दिसून आले.) यालाच ' मोदिल्यानी–मिलर सिद्धान्त ' म्हणतात. त्यानुसार गुंतवणुकीवरील चालू कमाल लाभ हा कंपनीच्या जोखमीच्या खर्चाएवढा असतो. पर्यायाने हा खर्च जोखमीच्या बाबतीत या कंपनीशी तुल्य अशा अन्य कंपन्यांच्या भागांपासून मिळू शकणाऱ्या लाभाएवढा असतो. मिलर यांनी असंख्य शोध-निबंध व पुस्तकेही लिहिली असून त्यांची काही पुस्तके पुढीलप्रमाणे आहेत : ' पोर्टफोलिओ सिलेक्शन, एफिशियंट डायव्हर्सीफिकेशन ऑफ इन्व्हेस्टमेंट्स ' (१९५९); ' सिमस्क्रिप्ट : ए सिम्युलेशन प्रोग्रॅमिंग लँग्वेज ' (१९६३); ' थिअरी ऑफ फायनान्स ' (ई. फार्मा हे सहलेखक) आणि मॅक्रोइकॉनॉमिक्स : ए निओक्लासिकल इंट्रॉडक्शन (सी. अप्टॉन हे सहलेखक).

या तिघांच्या संशोधनामुळे पुढील गोष्टी पारखून घेता येऊ लागल्या. गुंतवणुकीचे वा मालमिळकतीचे अनेक प्रकार आहेत. त्यांच्या बाबतीतील जोखीम, गुंतवणुकीचा कालावधी व त्यांतून होणारा लाभ यांच्यात विविधता आढळते. गुंतवणुकदार अथवा दलाल आपल्या मर्यादित साधनसंपत्तीपासून वा मिळकतीपासून जास्तीत जास्त फायदा मिळविण्यासाठी यांतील कोणते गुंतवणुकीचे मार्ग निवडतो व त्यांच्यात मिळकतीचे कसे वाटप करतो, हे समजण्यास या तिघांचे संशोधन उपयुक्त ठरले आहे. कोणताही हुशार वा विचारी गुंतवणुकदार आपली सर्व गुंतवणूक एकाच प्रकारात न करता विविध प्रकारांत व किती प्रमाणात करील, हे या संशोधनाने समजू शकते. हुशार अंडीवाला ज्याप्रमाणे सर्व अंडी एकाच टोपलीत न ठेवता विविध टोपल्यांत विखरून ठेवील, त्याप्रमाणे गुंतवणुकदाराची वागणूक असेल, असे यांना वाटते.

गुंतवणुकीत अशी विविधता आणणे हे आता अंगवळणी पडले आहे. मात्र या सामान्य ज्ञानाच्या कल्पनेचा अचूक संख्याशास्त्रीय व सैद्धान्तिक पाया मार्कोविट्झ यांनी तयार केला. शार्प यांची भांडवल मूल्यनिर्धारण प्रतिकृती आणि एखाद्या विशिष्ट गुंतवणु-

अनुक्रमणिका

कीच्या संदर्भातील जोखमीचा निदर्शक असा या प्रतिकृतीचा 'बीटा-स्थिरांक' या गोष्टी यांचा उपयोग आता गुंतवणूक प्रकारांचे पद्धतशीरपणे विश्लेषण करण्यासाठी महत्त्वाची साधने म्हणून होतो. यूरोप-मधील ठरावीक प्रमुख कंपन्यांचे भाग आणि त्यांचे लाभांश यांच्यात १९६०–७० या दशकात झालेले व्यवहार अभ्यासून मिलर यांनी जो निष्कर्ष काढला तो भक्कम असा अनुभवसिद्ध निष्कर्ष ठरला आहे. हा अभ्यास करताना त्यांनी कर्जाच्या संदर्भातील एखाद्या कंपनीच्या भागभांडवलाचे मूल्य अथवा लाभांशाचा कंपनीच्या भागाच्या बाजारातील मूल्यावर होणारा परिणाम या गोष्टी विचारात घेतल्या होत्या.

प्रमुख आयोग व वित्तसंस्थांमध्ये या तिघांनी काम केलेले आहे. एकूण या तिघांच्या संशोधनामुळे भांडवलगुंतवणुकीची किंमत ठरविणे, गुंतवणुकीमागील व्यावसायिक निर्णयांचे मूल्यमापन करणे आणि वित्त-नियोजनविषयक बाबींसारख्या अन्य महत्त्वाच्या प्रश्नांची सोडवणूक करण्याच्या दृष्टीने योजना आखणे या बाबतीत मोठी मदत झाली आहे.

अर्थशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक १९६९ साला-पासून देण्यात येऊ लागले. याचा हा अल्पावधीचा इतिहास तपासून पाहिल्यास या पारितोषिकाच्या निवडी-तील दोन गोष्टी प्रकर्षाने जाणवतात : १) अमेरिकन अर्थशास्त्रज्ञांचे मोठे प्रमाण आणि २) सैद्धान्तिकऐवजी अनुभवसिद्ध अर्थशास्त्रातील संशोधनावर अधिक मेहेर-नजर करण्याची प्रवृत्ती. अन्यथा के. जॉन रॉबिन्सन, नीकोलास काल्डारे किंवा सर राय हारूड यांचाही या पारितोषिकासाठी विचार झाला असता, असे या टीका-कारांना वाटते. अमर्त्य सेन अथवा समीर अमीन या अर्थशास्त्रज्ञांच्या संशोधनाकडे दुर्लक्ष होण्यामागेही याच प्रवृत्ती असाव्यात, असेही म्हटले जाते.

या तऱ्हेची टीका अर्थशास्त्राच्या नोबेल पारि-तोषिकाच्या निवडीवर नेहमीच होत आलेली दिसते. या वर्षीही एका वेगळ्या दृष्टीने टीका होत आहे. पूर्व यूरोपातील साम्यवादी देशांतील नियंत्रित (वा संरक्षित) अर्थकारणाची झालेली पीछेहाट आणि मुक्त बाजारपेठेचे यश यांचा संबंध या वर्षीच्या पारितोषिक-विजेत्या संशोधनाशी जोडण्यात येतो. म्हणून रॉबर्ट कूट्नर यांनी पुढील उद्गार काढिले होते :

" हे पारितोषिक केवळ शुद्ध वैज्ञानिक संशोधनाला देण्यात येते, असा आव आणण्यात येत असतो. असे असले, तरी या वर्षीचे नोबेल पारितोषिक राजकीय विचारसरणीपासून सोवळे राहिले आहे, असे म्हणता येणार नाही. बाजारपेठा स्वयंनियंत्रित (मुक्त) असतात असे गृहीत धरून संशोधन करणाऱ्यांच्या संशोधनाला (च) सामान्यपणे हे पारितोषिक देण्यात येते !"

साहित्य

साहित्याचे नोबेल पारितोषिक लागोपाठ दुसऱ्या वर्षी स्पॅनिश भाषेतील साहित्यिकाला मिळाले. ऑक्टो-व्हिओ पाझ हे त्या कवी व समीक्षकांचे नाव असून ते मेक्सिकोचे रहिवासी आहेत आणि स्पॅनिश ही त्यांची मातृभाषा आहे. मेक्सिकोला हे पारितोषिक प्रथमच मिळत असून पाझ हे आंतरराष्ट्रीय ख्यातीचे मानवता-वादी विचारवंत म्हणूनही परिचित आहेत. या महान कवीने लॅटिन अमेरिकेतील कवींची परंपरा जपली आहे आणि त्यांना चांगली लोकप्रियताही लाभली आहे.

नोबेल समितीच्या मते पाझ हे भावकवितेचे एक सुविख्यात प्रणेते आहेत. समितीने केलेल्या घोषणेत म्हटले होते : " त्यांच्या लेखनाची क्षितिजे विश्वाला व्यापणारी असून ती वासनाहीन आहेत. भावनात्मक बुद्धिचातुर्य आणि मानवतावादी सचोटी ही त्यांच्या काव्याची गुणवैशिष्ट्ये आहेत."

पारितोषिक जाहीर झाले तेव्हा ते न्यूयॉर्क येथील मेट्रोपॉलिटन संग्रहालयातील मेक्सिकन कलेचे दालन पाहण्यात रमले होते. ही बातमी समजल्यावर ते उद्गारले, " मला फार म्हणजे फारच आश्चर्य वाटले." अर्थात, त्यांना हे पारितोषिक मिळेल असे अनेक वर्षां-पासून वाटत होतेच. म्हणून आणखी एक भावी नोबेल पारितोषिकविजेते मारिओ व्हार्गास ल्लोसा या लॅटिन अमेरिकेतील साहित्यिकाला या बातमीचे तेवढे नवल वाटले नाही. त्यांचा आत्मविश्वास त्यांनी असा व्यक्त केला होता : " पाझ हा स्पॅनिश भाषेच्या विश्वातील एक सर्वांत थोर कवी आहेच; शिवाय थोर मानवता-वादी विचारवंतही आहे."

तथापि या पारितोषिकाविषयीचे धंदेवाईक अंदाज वर्तविणाऱ्या तथाकथित होराभूषणांची नोबेल समितीने याही वर्षी पंचाईत केली खरी ! या वर्षी अगदी पारितोषिक जाहीर होण्याच्या केवळ एक तासच आधी चिनी कवी बी दाओ यांना हे पारितोषिक मिळाल्याची अफवा पसरली होती. त्याच्या आधी कॅनडाच्या

अनुक्रमणिका

मार्गारेट ॲटवुड, आयर्लंडचे हीन्सी आणि अमेरिकेचे जॉइस कॅरोल ही नावे आघाडीवर होती. मात्र नोबेल समितीने परत अनपेक्षित नाव जाहीर करून एक धक्का दिलाच.

पाझ यांचा जन्म ३१ मार्च १९१४ रोजी मेक्सिको सिटी येथे झाला. तेथील नॅशनल युनिव्हर्सिटीत त्यांचे नंतरचे शिक्षण झाले. त्यांचे वडील वकील होते व जमीनसुधारणा चळवळीच्या लढ्यात ते सहभागीही झाले होते. शेतकऱ्यांचे नेते म्हणून ते अमेरिकेलाही गेले होते. शिवाय खेड्यांत शाळा काढून ग्रामीण जनतेच्या शिक्षणाची सोय व्हावी याकरिता त्यांनी पुष्कळच कष्ट घेतले. मात्र यामुळे पाझ यांचे सुरुवातीचे शिक्षण सलगपणे होऊ शकले नाही. लहानपणी त्यांच्यावर त्यांच्या आजोबांचे विचार व ग्रंथ यांचा प्रभाव पडला होता.

१९३० च्या सुमारास त्यांच्यावर मार्क्सवादी विचारांचा प्रभाव पडला होता. त्यांच्यावर लिओ ट्रॉटस्कीपेक्षा व्हिक्टर सर्ज या बोल्शेव्हिकाचा अधिक प्रभाव पडला होता. मात्र १९३७ सालच्या स्पेनमधील यादवी युद्धामुळे त्यांचा जणू कायापालटच झाला. कारण या युद्धात साहित्यिक प्रत्यक्ष लढले व मेलेही. पण विजय फ्रँकोचाच झाला. शिवाय या काळात त्यांची पाब्लो नेरूदा, व्हायव्हो इत्यादींशी ओळख झाली; यातून मार्क्सवादाविषयी त्यांचा भ्रमनिरास झाला. हे यादवी युद्ध, मेक्सिकोची क्रांती व समाजवादाचा पराभव पाहून त्यांनी 'फसलेला डावा' असे स्वतःचे वर्णन केले होते. १९४५ साली ते पॅरिसला आल्यावर आंद्रे ब्रेतां, आंरी मीशां वगैरेंशी त्यांची मैत्री झाली. त्यांच्यामुळे पाझ यांची अतिवास्तवतावादाशी व आधुनिक विचारांशीही ओळख झाली व त्या विचारसरणीच्या प्रभावाखाली ते आले. ऑर्टेगा गासेम या स्पॅनिश तत्त्वज्ञाच्या सहवासामुळे त्यांना चिंतनाची सवय जडली. शिवाय बर्ट्रंड रसेल, जॉर्ज ऑर्वेल, आल्बेअर काम्यू इत्यादींच्या विचारांविषयीही त्यांना आदर आहे. अशा रीतीने ते आता रूढिवादीही समजले जातात. डाव्यांच्या मुख्यतः 'साध्या व सोप्या करण्यात आलेल्या' तत्त्वांचे ते टीकाकार आहेत. अर्थात, ठामपणे उजव्या विचारांचा पाठपुरावा करणाऱ्यांवरही ते असाच कठोर हल्ला चढवितात. यामुळे ते मध्यममार्गी समजले जातात. या सर्व विचारमंथनाचे प्रतिबिंब विशेषकरून त्यांच्या काव्यात पडल्याचे जाणकारांचे मत आहे.

नोबेल पारितोषिकांचा विचार केल्यास निर्मितिक्षम साहित्याचे केंद्र यूरोप (ब्रिटन) व अमेरिकेतून प्रथम पूर्व-यूरोपात व नंतर दक्षिण अमेरिकेकडे सरकल्या-सारखे दिसते. होरे हे वुर्डस, नेरुदा, पारा, मिश्राल, मार्केझ इत्यादी प्रतिभावंत साहित्यिक लॅटिन अमेरिके-तील आहेत. अर्थात, पाश्चात्त्य संस्कृतीवर टीका करणे आणि दक्षिण व पूर्व गोलार्धातील संस्कृतीचा उदो उदो करणे ही एक टूमच झाली असून हे मत म्हणजे तिचाही प्रभाव म्हणता येईल. मात्र पाझ यांच्या लेखनाने आता जगातील कोणताही भाग इतरांच्या प्रभावापासून मुक्त राहू शकत नाही हेच दिसून येते.

लॅटिन अमेरिकेतील पुष्कळ देशांनी साहित्यिकांना आपल्या देशाचे परदेशातील राजदूत म्हणून पाठ-विण्याची परंपरा ठेवली आहे. यामुळे या लेखकांचे अनुभवविश्व विस्तारते, विविध अनुभव गाठी पडतात आणि अनुभवांची खोली वाढते, असे जाणकारांना वाटते. पाझ हेही मेक्सिकोचे अमेरिका, फ्रान्स, स्वित्झर्लंड, जपान व भारत या देशांतील राजदूत म्हणून होते. यामुळे त्यांना राजकीय पार्श्वभूमी तर लाभलीच शिवाय विविध सांस्कृतिक अनुभवांचा ठेवा जमविता आला.

पाझ १९५२ साली प्रथम भारतात आले होते. त्यांनी तेव्हा बुद्धमताचा अभ्यास केला होता. नंतर ते १९६२ साली राजदूत म्हणून येथे आले. १९६८ साली ऑलिंपिक खेळांसाठी होणाऱ्या खर्चाच्या विरुद्ध मेक्सिकोत विद्यार्थ्यांनी सरकारच्या विरोधी निदर्शने केली. विद्यार्थ्यांची ही मोहीम शासनाने चिरडून टाकली व त्यात हत्याकांडही घडले. याच्या निषेधार्थ पाझ यांनी २ ऑक्टोबर १९६८ रोजी राजीनामा दिला (तेव्हापासून ते नियमितपणे उत्तर अमेरिकेतील विद्यापीठात व्याख्याने देण्यासाठी जात असतात). बुद्ध-मत, भारतीय विचार व कला यांचा त्यांच्यावर प्रभाव पडला. भारतीयांचा साधेपणा, प्रेमळ स्वभाव आणि सडेतोड वृत्ती त्यांना अन्यत्र आढळली नाही. त्यामुळे मातृभूमीच्या खालोखाल त्यांना भारत हा प्रिय अस-लेला देश आहे. त्यांनी भारतीय साहित्य व त्यातील प्रवाह यांची ओळख करून घेतली आहे. श्रीकांत वर्मा हे त्यांच्या अगदी जवळचे साहित्यिक होते. वर्मा म्हणतात : "पाझ यांना चर्चा करायला खूप आवडते.

अनुक्रमणिका

मानववंशशास्त्र ते कला एवढेच नव्हे तर विज्ञान व तंत्रविद्या हेही विषय चर्चेत येतात. त्यांच्या अंगी विनय आहे; पण तो खराखुरा आहे; राजदूत असूनही अनवाणी भटकण्याला त्यांची ना नसे किंवा तुमच्या-जवळ येऊन फरशीवर मांडी घालून बसण्यासही कमीपणा वाटत नसे."

विशेषकरून संस्कृत साहित्याच्या प्रेमापोटी ते भारतात येत असतात. घारपुरी लेण्यांतील त्रिमूर्ती हे त्यांच्या खास आवडीचे ठिकाण आहे. भारतात आले की ते घारपुरीला जातातच. त्रिमूर्ती ही स्फूर्ती देणारी कलाकृती आहे. भारतीय तत्त्वज्ञान व संस्कृत साहित्याच्या जोडीनेच त्यांनी भारतीय शास्त्रीय संगीता-वरही प्रेम केले असून या संगीताचा मोठा ध्वनिमुद्रित संग्रह त्यांच्याकडे आहे. १९८५ साली तकली शिवशंकर पिल्ला यांना ज्ञानपीठ पुरस्कार पाझ यांनीच दिला होता. 'ईस्टर्न स्लोप' (१९६२–६७) मधील पुष्कळ कविता त्यांनी भारतात असताना लिहिलेल्या आहेत; तसेच पाझ यांच्या अनेक कवितांची पार्श्वभूमी भारतीय आहे; तसेच त्यांनी आपल्या साहित्यात भारतीय प्रतिमा चपखलपणे वापरल्या आहेत. त्यांचा विज्ञान व तंत्रविद्येला विरोध नसला, तरी भारतासारख्या देशांनी विज्ञान व तंत्रविद्या अंधळेपणाने वापरू नये असे त्यांना गन्नार मिर्दालप्रमाणे वाटते. म्हणून या देशांना साजेल अशा रीतीने विज्ञान व तंत्रविद्या यांचा उपयोग करून घ्यावा, असे पाझ यांचे सांगणे आहे. लेखनस्वातंत्र्याविषयीही ते तेवढेसे हळवे नाहीत. या दृष्टीने त्यांचे पुढील उद्गार मार्मिकच म्हणायला हवेत : "साहित्य व स्वातंत्र्य यांचे रक्षण करण्यासाठी आधी प्रत्यक्ष वागण्यात स्वातंत्र्य हवे आणि साहित्याची निर्मिती करण्याचीही धडपड करायला हवी."

पाझ हे चालू घडीतील एक थोर स्पॅनिश कवी आहेत. त्यांना बालपणापासूनच कविता व निबंध या साहित्यप्रकारांत खास गोडी होती. यामुळेच त्यांचा पहिला काव्यसंग्रह त्यांच्या अवघ्या १७ व्या वर्षी प्रसिद्ध झाला होता. कवितेशिवाय त्यांनी कादंबऱ्या, तसेच चिंतनपर व राजकीय लेखही लिहिले. पाझ यांची कविता मुख्यत्वे चिंतनपर व तात्त्विक स्वरूपाची आहे. शिवाय त्यांच्या कवितेत करुणेचीही मोठी छाप पडलेली आहे.

माणसाच्या अस्तित्वामागील तत्त्वांचा वा प्रेरणेचा शोध घेणे हा लॅटिन अमेरिकन कवितेतील प्रमुख भाव आहे. प्रतिमा व उत्प्रेक्षा यांचा वापर आणि अगदी मुक्त कल्पनाशक्ती हेही तिचे वैशिष्ट्य दिसते. शब्दांच्या गाभ्यालाच पाझ हात घालतात. असे असले, तरी त्यांच्या विचाराची क्षितिजे चांगलीच व्यापक आहेत. कारण विविध विषय व संस्कृती यांच्यात रस घेण्याचा त्यांचा आवाका चांगलाच मोठा आहे. अगदी शेंकडो विषयांचे चिंतन त्यांनी केलेले आहे. नागार्जुनाचे तत्त्व-ज्ञान, तांत्रिक विद्येतील लौकिक गूढवाद, दोस्तोवस्की, चित्रपटांतील क्रूर विनोद हे त्यांच्या चिंतनाचे काही विषय होत. अर्थात, कविता, कला आणि धर्म हे त्यांचे खरे आवडीचे विषय आहेत. तथापि जागतिक राज-कारणातील बदलत्या परिस्थितीचीही त्यांना जाण आहे; ते या बाबीकडे दुर्लक्ष करीत नाहीत. कविते-विषयीचे आपले विचार त्यांनी पुढील कवितेतच व्यक्त केले आहेत.

"कविता ज्ञान आहे, मुक्ती आहे, शक्ती आहे,
समर्पण आहे.
हे असे काम आहे की, ज्यामुळे जग बदलू शकते.
कवितालेखन हे साक्षात क्रांतिकारक कार्य आहे,
ती आत्म्याची मुक्ती आहे.
कवितेने विश्वाची जाण येते, आणि दुसरे विश्व
समोर येते–
कविता हा दैवी अनुभव आहे.........
कविता एकता साधते, माणसे जोडते.
कविता हे प्रवासाला निघण्याचे निमंत्रण आहे.
घरी परतण्याचे साधन आहे.
ती प्रेरणा आहे, ती देहातील श्वासासारखी आहे.
ती शून्यातील एक प्रार्थना आहे.
उपस्थित नसणाऱ्यांशी साधलेला तो संवाद आहे.
ती प्रार्थना आहे, स्तुती आहे, मंत्रोच्चार आहे,
चमत्कृतिजनक आहे.
ती वंश आहे, राष्ट्र आहे, मानवी समूहाची
अभिव्यक्ती आहे.
ती इतिहास आहे व इतिहास नाकारणारीही आहे."

पाझ यांच्या काही कलाकृतींची अगदी थोडक्यात माहिती पुढे दिली आहे. ल्यूना सिल्व्हेस्ट्री (१९३३), Reiz del Hombre (१९३७), Entre la y la Flor (१९४०), A la Orilla del Mundo (१९४२), Liberated bejo Palubra (१९४९),

अनुक्रमणिका

Piedra Ae Sol (१९५७) (सन स्टोन, १९६३; मार्क्सवादाच्या भ्रमनिरासातून सुचलेल्या या कविता आहेत. प्राचीन अॅझटेक प्रतीकवादाला यात त्यांनी आधुनिक रूप दिले असून हा त्यांचा सर्वाधिक माहीत झालेला काव्यसंग्रह आहे. दि. पु. चित्रे यांनी या दीर्घ कवितांचा अनुवाद केला होता व तो १९६९ साली 'सत्यकथे'त प्रसिद्ध झाला होता).

La Estacion Violenta (१९५८), Labera este (१९७०), La Centern (१९७०), Topoemas (१९७१), Renga (१९७१) (हे त्यांचे उल्लेखनीय पुस्तक आहे. यांत त्यांनी जपानमधील एका काव्यप्रकाराचे पुनरुज्जीवन केले असून यातील कवितांची कडवी ही विविध भाषांतील आहेत). Pasado en Claro (१९७५), Uyelta (१९७६), Poemal (१९३५-७५). यांशिवाय त्यांनी इंग्रजीतही कविता लिहिल्या आहेत. त्यांची काही गद्यलेखनाची महत्त्वाची पुस्तके अशी आहेत : El Laberinto dela Soledad (१९५०), (लॅबरिंथ ऑफ सॉलिटयूड, १९६१) हा त्यांचा टीकात्मक विचारप्रधान, अपूर्व असा निबंधसंग्रह आहे. यामुळे त्यांना प्रसिद्धी मिळाली. यामध्ये त्यांनी आधुनिक मेक्सिको व या देशाचे एकूण व्यक्तिमत यांचा शोध व वेध घेतला आहे. देशी परंपरा आणि यूरोप-अमेरिकेतील क्रांतिकारक आदर्श यांच्या द्वारे हा देश आपले भवितव्य कसे घडवीत आहे, याचे त्यांनी सखोल चिंतन यात केलेले दिसते. यात आपल्या देशाची प्रतिमा त्यांनी अशी चितारली आहे : नैतिक दृष्टीने लयाला चाललेला पण त्याच वेळी स्पॅनिश कॅथलिक धर्ममताचा निर्णायक प्रभाव असलेला हा देश आहे. अधिक प्रबळ संस्कृती अॅझटेक लोकांनी दडपून टाकल्या होत्या. त्यामुळे येथे ख्रिश्चनपूर्व परंपरा अशा जागृत अवस्थेत नव्हत्याच. Aguila O Sole (१९६१) (ईगल ऑर सन, हा त्यांचा महत्त्वाचा काव्यसंग्रह त्यातील लघुकथेसारख्या गद्य-कवितांमुळे विशेष गाजला होता. यात त्यांची कल्पनाशक्ती विशेष मुक्त झालेली आढळते). El Arco y la Lira (१९५६), Las Peras del Olmo (१९५७), Conjuneiones y Strauss (१९७२). यांशिवाय इंग्रजी शीर्षकांची त्यांची काही पुस्तकेही आहेत : अल्टरनेटिंग करंट (निबंध, १९७३), द सायरन अॅण्ड द सी होला (१९७६), मार्सेल ड्यू चँप अॅपिअरन्स स्ट्रिप्ड बेअर (१९८१), वन अर्थ, फोर ऑर फाइव्ह वर्ल्ड्स (१९८५, हे विशेष गाजलेले पुस्तक), पेंटिंग ऑफ जुआन सोरिआन (१९८९), द बेस्ट ऑफ ऑक्टॅव्हिओ पाझ (१९८९).

यांव्यतिरिक्त देशातील व आंतरराष्ट्रीय अशा साहित्यिक व सांस्कृतिक नियतकालिकांचे ते संस्थापक किंवा संचालक होते आणि काही नियतकालिकांच्या संपादनाचे कामही त्यांनी केले आहे. सॅम्युएल बेकेटच्या लेखनाचा अनुवाद करण्याचीही त्यांना ओढ लागलेली आहे. त्यांच्या एकूण साहित्यसेवेचा आतापर्यंत अनेक मानसन्मान देऊन गौरव करण्यात आलेला आहे. त्यांना स्पेनचे सर्वोच्च पारितोषिक (सर्वांतीज) मिळाले आहे. शिवाय त्यांना देशातील व परदेशांतील अनेक संस्थांचे सदस्यत्व, पदव्या, पदके व पारितोषिके मिळाली आहेत. उदाहरणार्थ, जर्मन बुक सेलर्स असोसिएशनचे शांतता पारितोषिक (१९८४). १९९० साल तर त्यांच्या दृष्टीने भाग्याचेच म्हणावे लागेल. त्या वर्षी त्यांचा ७६ वा वाढदिवस कोणाही कलाकाराला हेवा वाटावा अशा रीतीने साजरा करण्यात आला. मेक्सिको सिटीतील समकालीन कलांच्या सांस्कृतिक केंद्राने यानिमित्त एक प्रदर्शन भरविले व पाझ यांच्या सन्मानार्थ त्याला 'ऑक्टोव्हिओ पाझ : द प्रिव्हिलेजेस ऑफ साइट' असे नाव दिले होते. या प्रदर्शनात कोलंबियन काळाच्या आधीपासूनच्या ते आधुनिक (मॉडर्न) कलेच्या काळापर्यंतच्या विविध कलाकृती व कलावस्तू ठेवल्या होत्या. आणि १९९० सालाच्या अखेरीला नोबेल पारितोषिकाने पाझ यांच्या कर्तृत्वावर जणू कळसच चढविला!

भौतिकी

ऑक्टॅव्हिओ पाझ हे शब्दाच्या गाभ्यापर्यंत जाऊन पोचणारे कवी आहेत; तर द्रव्याच्या गाभ्याशी जाऊन पोचणाऱ्या तिघा भौतिकीविदांना १९९० सालचे भौतिकीचे पारितोषिक देण्यात आले आहे.

भौतिकीविद हे निसर्गातील सर्वांत सूक्ष्म पातळी-वरच्या साधेपणाचा शोध घेण्याची धडपड दीर्घ काळा-पासून करीत आलेले आहेत व ती अजूनही थांबलेली नाही. या धडपडीमुळेच द्रव्याची अधिकाधिक सूक्ष्म रचना उघड होत जाण्यास मदत झाली आहे. विशेष-करून विसाव्या शतकामध्ये जे संशोधन झाले त्यामुळे द्रव्याची विशेषकरून अणूंच्या व अणूपेक्षा लहान

अनुक्रमणिका

मूलकणांची माहिती मिळत गेली. अशा रीतीने अणूच्या अंतरंगाचे कोडे म्हणजे पर्यायाने द्रव्याची सूक्ष्म रचना अधिकाधिक सूक्ष्म पातळीवर उलगडत जात आहे. परिणामी मूलकणांविषयीच्या संशोधनाला त्या मानाने जास्तच वेळा (किमान १५ वेळा) भौतिकीच्या नोबेल पारितोषिकाचा सन्मान मिळत गेलेला दिसतो. अर्थात, संशोधनाचा वा पारितोषिकाचा काळ यांच्यात काही वेळेस तफावत पडलेली दिसते. उदाहरणार्थ, १९६० साली 'न्यूट्रिनो' या नावाचा मूलकण लेडरमन, श्वार्त्झ आणि श्वाइनबर्गर यांनी शोधून काढला व या तिघांना त्याबद्दल १९८८ साली हे पारितोषिक देण्यात आले. उलट, कार्लो रुबिया व मीर यांनी १९८३ साली 'डब्ल्यू' (W) व 'झेड' (Z) हे मूलकण शोधले व म्हणून त्यांना १९८४ सालीच हे पारितोषिक मिळाले होते. १९९० सालचे हे पारितोषिक १९६०-७० या दशकाच्या अखेरीअखेरीस झालेल्या संशोधनाला देण्यात आलेले आहे. आता 'टॉप क्वार्क' अथवा 'इलेक्ट्रोवीक हिग्ज बोसॉन' या मूलकणांचा शोध लावणाऱ्यांची या पारितोषिकासाठी हमखास वर्णी लागू शकेल, असा शास्त्रज्ञांचा कयास आहे.

मरी गेलमान आणि जॉर्ज झ्वाइग या शास्त्रज्ञांनी १९६४ साली प्रोटॉन व न्यूट्रॉन हे मूलकण 'क्वार्क' या छोट्या मूलकणांचे बनलेले आहेत, असे स्वतंत्रपणे सुचविले होते. या व इतर सैद्धान्तिक संशोधनाबद्दल मरी गेलमान यांना १९६९ साली हा बहुमान मिळाला होता. त्यांच्या संशोधनाला पुरावा मिळवून दिल्याबद्दल २१ वर्षांनी म्हणजे १९९० साली तिघा संशोधकांना हे पारितोषिक मिळाले आहे. त्यामानाने विरळा घडणारी ही घटना असून जेरोम आय. फ्रीडमान, रिचर्ड ई. टेलर आणि हेन्री डब्ल्यू. केंडाल हे ते तिघे संशोधक होत.

अणू हे द्रव्याचे सर्वांत बारीक म्हणजे अंतिम घटक आहेत, असा एके काळी समज होता. त्यामुळे अणू फोडता येणार नाहीत, असे मानले जात असे. १९११ साली रदरफर्ड यांनी सोन्याचा वर्ख हे लक्ष्य ठेवून त्यावर आल्फा कणांचा भडिमार केला. या वेळी बहुतेक आल्फा कण वर्खातून आरपार गेले. पण काही परावर्तित होऊन परत आले. यावरून वर्खामध्ये कोठे कोठे द्रव्याचे एकत्रीकरण होऊन बनलेले दाट घटक आहेत, हे कळून आले. याचा अर्थ अणू हे द्रव्याचे शेवटचे घटक वा मूलकण नसून तेही अन्य छोट्या घटकांचे बनलेले आहेत, हे लक्षात आले. मग अणू हे इलेक्ट्रॉन, प्रोटॉन व न्यूट्रॉन या मूलकणांचे बनलेले असतात, हे गृहीत प्रस्थापित झाले.

तथापि प्रोटॉन (वा न्यूट्रॉन) हे द्रव्याचे अंतिम घटक नसून त्यांचेही घटककण असावेत असे सैद्धान्तिक दृष्टीने सांगण्यात येऊ लागले. या घटककणांना क्वार्क हे नाव देण्यात आले. क्वार्कची परिकल्पना ही मूलकणांविषयीच्या संशोधनातील बहुधा प्रगतीचा मोठा टप्पा आहे. अशा रीतीने मूलकण म्हणून प्रोटॉनही द्रव्याचे मूलकण नसून ते अनेक सूक्ष्म घटकांचे मिळून बनलेले असतात, ही कल्पना पुढे आली. १९७५ साली क्वार्क हे अगदी थोडक्याच अन्य मूलकणांचे बनलेले असतात, असे समजण्यात येऊ लागले व त्या कणांना क्वार्क हे नाव पडले.

या कल्पनेचा पाया मरी गेलमान यांनी घातला, आणि या तिघांनी त्याला पुरावा मिळवून दिला. याकरिता त्यांनी १९७० च्या थोडे आधीच प्रयोग करण्यास सुरुवात केली. हा प्रयोग कॅलिफोर्नियातील स्टॅनफोर्ड लिनीयर ॲक्सिलरेटर सेंटर (स्टॅनफोर्ड रेखीय कणवेगवर्धक केंद्र) येथे केल्याने त्याला या केंद्राच्या अद्याक्षरांवरून SLAC हे नाव पडले. हा कणवेगवर्धक ३ किमी. लांबीचा असून त्यामध्ये प्रोटॉन व न्यूट्रॉन यांच्यावर इलेक्ट्रॉनांचा भडिमार करण्यात आला. काही इलेक्ट्रॉन त्यांच्यावरून उडी घेऊन परत आले. त्यांच्या या उलट मार्गांच्या प्रकारावरून प्रोटॉन व न्यूट्रॉन हे सर्वत्र एकसारखे दाट नाहीत, असे दिसून आले. म्हणजे ते द्रव्याच्या अधिक छोट्या दाट भागांचे बनले असल्याचे कळून आले. या घटककणांना फ्रिडमान यांनी पॅटॉर्न असे नाव दिले. तथापि ते क्वार्कच असल्याचे उघड झाले. मात्र सुटा क्वार्क अद्यापि आढळलेला नाही. त्यांचे अठरा प्रकार असल्याचे मानले जाते. मात्र त्यांचे स्वरूप दिसते तेवढे सरळ वा सोपे नाही. म्हणून त्यांच्याहीपेक्षा लहान कणांचा शोध घेण्याचे प्रयत्न चालू आहेत. मात्र अणूचा भेद करण्यासाठी जेवढी ऊर्जा लागते; त्याहून जास्त ऊर्जा (व ती कमी तरंगलांबीच्या रूपातील) प्रोटॉन वा न्यूट्रॉन यांचा भेद करण्यासाठी लागते. याचा अर्थ क्वार्कपेक्षा अधिक सूक्ष्म कण लक्षात येण्यासाठी आणखी अधिक ऊर्जेची गरज आहे. अमेरिकेच्या टेक्सस राज्यात

८ अब्ज डॉलर खर्च करून एक अतिशय प्रचंड असे उपकरण उभारण्यात येत आहे. त्याला सुपरकंडक्टिंग सुपरकोलायडर म्हणतात. त्यामध्ये अशी ऊर्जा उपलब्ध होणे शक्य आहे. म्हणून त्यामध्ये असे कण आढळण्याची सर्वांत जास्त शक्यता आहे, असे शास्त्रज्ञांना वाटते. या नोबेल पारितोषिकविजेत्यांनी या मताला पुष्टीच दिली आहे. केंडाल म्हणतात : "या प्रयोगासाठी वापरण्यात आलेल्या उपकरणांसारखी अतिशय खर्चिक उपकरणे (उदाहरणार्थ, हा सुपर कोलायडर) म्हणजे 'आपण राहात असलेले जड विश्व जाणून घेण्याच्या माणसाच्या दुर्दम्य जिज्ञासेचे मोल'च आहे."

तर पारितोषिकाची बातमी समजल्यावर फ्रीडमान म्हणाले होते : "या बातमीने मी भारावून गेलो आहे. आमचे संशोधन प्रोटॉनपासून सुरू झाले. प्रोटॉनांवरून इलेक्ट्रॉन परावर्तित होत असल्याचे आम्हाला आढळले; तेव्हा खूप आश्चर्य वाटले. यामुळे प्रोटॉन हा त्याच्यापेक्षा लहान घटकांचा बनलेला आहे, याविषयी आमची खात्री पटली. जड विश्व जाणून घेणे ही माणसाची कायमची जिज्ञासा असते आणि त्याच प्रेरणेमुळे आम्ही हे संशोधन सुरू केले होते. क्वार्कचा शोध हा याच शाश्वत जिज्ञासेचे फलित आहे."

वर उल्लेखिलेला SLAC प्रयोग व वस्तू डोळ्यांनी दिसण्याची क्रिया यांच्यात साम्य असल्याचे काही जणांनी म्हटले आहे. म्हणजे वस्तूपासून निघालेले प्रकाशकिरण डोळ्यांपर्यंत येतात. त्यांतून निर्माण होणारा आवेग मेंदूपर्यंत जातो तेव्हा वस्तू दिसते. SLAC प्रयोगात प्रकाशकिरणांच्या उद्गमाची जागा इलेक्ट्रॉन कणवेगवर्धकाने घेतली आहे; तर वस्तूच्या जागी लक्ष्य असलेले प्रोटॉन आहेत. डोळ्याचे काम अभिज्ञानक (ओळख पटविणारे उपकरण) करतो; तर इलेक्ट्रॉनीय मंडळाकडे मेंदूचे कार्य सोपविलेले आहे.

फ्रीडमान ६२ वर्षांचे असून त्यांनी १९५० साली पदवी व १९५६ साली पीएच. डी. पदवी संपादन केलेली आहे. शिकागो व स्टॅनफोर्ड येथे काही काळ अध्यापन व संशोधन केल्यावर १९६० सालापासून ते मॅसॅचुसेट्स इन्स्टिटयूट ऑफ टेक्नॉलॉजीमध्ये असून सध्या ते तेथे प्राध्यापक आहेत.

कॅनडातील मॅडीसन हॅट (ॲल्बर्टा) येथे जन्मलेले टेलरही ६२ वर्षांचे आहेत. त्यांनी ॲल्बर्टा विद्यापीठातून पदवी व मास्टर पदवी आणि स्टॅनफोर्ड विद्यापीठातून पीएच. डी. पदवी संपादन केलेली आहे. १९५८–६१ दरम्यान फ्रान्समधील ओर्से येथे संशोधन केल्यावर १९६२ साली ते वरील प्रयोगात सामील झाले. १९६८ साली तेथील फॅकल्टीचे सदस्य तर १९८२–८३ च्या दरम्यान संशोधन संचालक म्हणून त्यांनी काम केले. सध्या ते स्टॅनफोर्ड विद्यापीठात (कॅलिफोर्निया) भौतिकीचे प्राध्यापक आहेत.

केंडॉल ६३ वर्षांचे असून ॲम्हर्स्ट महाविद्यालयातून पदवी व पीएच. डी. पदवी संपादन केल्यावर १९५५ साली ते मॅसॅचुसेट्स इन्स्टिटयूट ऑफ टेक्नॉलॉजीत दाखल झाले. १९५६ – ६७ दरम्यान स्टॅनफोर्ड येथे संशोधन केल्यानंतर १९६७ साली ते वरील इन्स्टिटयूटमध्ये परतले. सध्या तेथे ते भौतिकीचे प्राध्यापक आहेत. या तिघांना १९८९ साली अमेरिकन फिजिकल सोसायटीचे पॅनोफस्की पारितोषिक मिळाले होते.

शांतता

१९९० सालचे शांततेचे नोबेल पारितोषिक रशियाचे अध्यक्ष मिखाईल गार्बोचेव्ह यांना देण्यात आले. सर्वसाधारणपणे साहित्याच्या पारितोषिकाप्रमाणेच शांततेच्या पारितोषिकाच्या निवडीबाबतही वारंवार वाद उद्भवलेला दिसतो. मात्र या वर्षी असे वादळ उठले नाही. याचा अर्थ गार्बोचेव्ह यांची निवड पुष्कळ प्रमाणात रास्त होती, असे म्हणता येते. अर्थात या वर्षीही या पारितोषिकासाठी नोबेल समितीकडे शंभराहून जास्त नावांची शिफारस करण्यात आलेली होती. पाच जणांच्या समितीने यांमधून विशेष विचारात घेतलेली नावे म्हणजे चेकोस्लोव्हाकियाचे अध्यक्ष हावेल, चीनमधील (लोकशाहीवादी) विद्यार्थी चळवळीतील नेता वाई लिंग, नेल्सन मंडेला वगैरे होत. यांच्यापैकी गार्बोचेव्ह यांच्या निवडीवरील हावेल यांची प्रतिक्रिया ही निवड समितीच्या निर्णयाला पुष्टीच देणारी होती. ते म्हणाले, "रशियातील तसेच पूर्व यूरोपीय देशांतील राजकीय परिवर्तनाला वेग देण्याच्या कामी गार्बोचेव्ह यांची कामगिरी मोलाची असून ते या पारितोषिकाला नक्कीच पात्र आहेत." जगातील विविध नेत्यांनी त्यांचे अभिनंदन करताना काढलेले उद्गारही असेच बोलके आहेत. उदाहरणार्थ, जर्मनीचे परराष्ट्रमंत्री हान्झ डिट्रिच गेन्झर म्हणाले, "अन्य लायक व्यक्ती नव्हतीच." थॅचर म्हणाल्या, "हा योग्य वेळी योग्य व्यक्तीचा केलेला सन्मान आहे." बुश यांची प्रतिक्रिया अशी होती :

अनुक्रमणिका

" जागतिक शांततेसाठी त्यांनी खूप परिश्रम केले आहेत; " तर रेगन उद्‌गारले, " धाडसी नेतृत्वाचा हा गौरव आहे." आणि शांततेच्या नोबेल पारितोषिकाचे मानकरी (१९८३) लेक वालेसांचे उद्‌गार असे होते : " जगाला लोकशाहीच्या मार्गाने जाण्यास त्यांची आणखी खूप मदत होईल." राष्ट्रपती वेंकटरमण अभिनंदन करताना म्हणाले, " जागतिक शांतता वृद्धिंगत करण्यासाठी केलेल्या महत्त्वपूर्ण कार्याचा हा उचित सन्मान आहे. "

खुद्द गार्बोचेव्ह यांची या बातमीवरील प्रतिक्रिया संयमी व उमदी होती; ते म्हणाले, " हे ऐकून मी हेलावून गेलो आहे. अशा प्रसंगी शब्द निरुपयोगी– बापुडवाणे– ठरतात. " रशियातील लोकांची प्रतिक्रिया मात्र तेवढीशी उत्साहजनक नव्हती. उलट, यावर टीकाच अधिक झाली. देशांतर्गत आर्थिक आणि वांशिक प्रश्न त्यांना चांगल्या प्रकारे हाताळता आले नाहीत, असे लोकांना वाटते. रशियन परराष्ट्र खात्याच्या प्रवक्त्याची जवळजवळ इशारेवजा असणारी प्रतिक्रियाही मार्मिक म्हणता येईल. तो म्हणाला, " हे काही अर्थ-शास्त्राचे नोबेल पारितोषिक नाही, हे आपण ध्यानात घेतले पाहिजे." साखॉरॉव्ह या आणखी एका रशियन पारितोषिकविजेत्याच्या पत्नीने तर गार्बोचेव्ह यांची तुलना नेपोलियनशी करून आपले मन मोकळे केले.

एखाद्या जागतिक महासत्तेच्या प्रमुखाला हे पारितोषिक पुनश्च मिळण्याचा योग तब्बल जवळ-जवळ ऐंशी वर्षांनी आला आहे. १९०६ साली थीओडोर रूझवेल्ट या अमेरिकेच्या अध्यक्षांना हे पारितोषिक देण्यात आले होते. अर्थात साम्यवादी देशाच्या प्रमुखाला मात्र प्रथमच हा बहुमान लाभत आहे. रशियातील बरीस पास्तरनाक व सोल्झेनित्सीन यांना साहित्याचे तर या आधी साखॉरॉव्ह यांना शांततेचे नोबेल पारितोषिक मिळाले होते. पारितोषिक स्वीकारण्यासाठी पास्तरनाक यांनी देशत्याग करण्याचे नाकारले होते; तर सोल्झेनित्सीन यांनी त्यासाठी देश-त्यागही केला. साखरॉव्ह मात्र गार्बोचेव्ह यांच्यामुळे १९८९ साली १९७५ चे पारितोषिक स्वीकारू शकले.

जगात शांतता प्रस्थापित करणे, शीत युद्धाचा शेवट करणे आणि पूर्व यूरोपीय देशांना निर्णय-स्वातंत्र्य देऊन तेथील राजकीय रचनेत मोठे परिवर्तन घडवून आणणे या कामी त्यांनी पुढाकार घेतला म्हणून त्यांना हे पारितोषिक देण्यात येत आहे, असे नोबेल समितीने पारितोषिकाची घोषणा करताना म्हटले होते. पूर्व व पश्चिम यांच्यातील परस्परसंबंधांत महत्त्वपूर्ण बदल होऊन संघर्षाच्या जागी सुसंवाद व सामंजस्य यांची स्थापना झाली; शस्त्रास्त्र स्पर्धा क्षीण होऊ लागली व शस्त्रास्त्रांवर मर्यादा घालण्याच्या बाबतीत काही निश्चित असे निर्णय घेतले गेले. १९८५ साला-नंतरच्या या महत्त्वपूर्ण जागतिक घडामोडी असून त्यांमागे अनेक कारणे आहेत. मात्र यांच्यामधील व पर्यायाने जागतिक शांततेच्या प्रयत्नांत गार्बोचेव्ह यांचा वाटा मोलाचा व निर्णायक ठरला आहे. असा गौरव-पूर्ण उल्लेख करून नोबेल समिती म्हणते की, त्यांनी रशियन समाजात जो मोकळेपणा व खुलेपणा आणला त्यामुळे एकूण जगभरच विश्वासाचे वातावरण निर्माण होऊन आंतरराष्ट्रीय सामंजस्य वाढीस लागले. ' ग्लासनोस्त ' व ' पेरिस्त्रोइका ' हे त्यांचे परवलीचे शब्द जगभर आशेचे प्रतीक बनले.

गार्बोचेव्ह यांचे आंतरराष्ट्रीय पातळीवरचे कार्य मोलाचे ठरले आहे. अफगाणिस्तानातून रशियाचे लष्कर माघारी बोलावून त्यांनी शीतयुद्धाच्या अंतास सुरुवात केली. कंबोडिया, निकाराग्वा, दक्षिण आफ्रिका, इराक-कुवेत संघर्ष या प्रत्येक बाबतीत त्यांनी काही मूल्ये नजरेसमोरे ठेवून शांततेचा पाठपुरावा केला. यामुळे त्यांच्या शांतताविषयक प्रयत्नांना प्रतिसाद देण्यावाचून पाश्चात्त्यांपुढे पर्यायच उरला नव्हता. अलिप्ततावादी चळवळीची पाठराखण, दक्षिण-दक्षिण सहकार्य, दक्षिण-उत्तर सामंजस्य, यूरोपीय सामाईक बाजारपेठ व अन्य यूरोपीय देश यांच्यातील संबंध, वॉर्सा व नाटो करारां-मधील राष्ट्रांमधील प्रश्न हे सर्व हाताळत असताना त्यांनी काही निश्चित असा तत्त्वनिष्ठ पण व्यवहार्य मार्ग अनु-सरला; तो उदारमतवादीही आहे. यामुळेच दोन जर्मनींचे एकत्रीकरण होऊन यूरोपच्या काळजावरची चरचरती जखम बरी होण्यास मदत झाली. अण्वस्त्र स्पर्धा कमी करणे, शस्त्रे व सैन्य यांच्यात कपात करणे, लष्करी माहितीची मर्यादित का होईना देवाण-घेवाण करणे, विज्ञान व अवकाशविज्ञान या क्षेत्रांमध्ये सहकार्य करणे, असे चढत्या भाजणीचे प्रयत्न त्यांनी केले. शिवाय नवीन मित्र जोडताना जुन्या मित्राला विश्वासात घेतले; तर तत्त्व म्हणून कुवेतवरील आक्रमणाबद्दल इराक या जुन्या मित्राचा निषेध केला. सौदी अरेबियासारख्या

परंपरावादी, राजेशाहीशी जुळवून घेतले.

अशा रीतीने दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या चाळीस वर्षांमध्ये जगात जेवढे राजकीय परिवर्तन घडू शकले नव्हते; त्याच्या कितीतरी पट अधिक उलथापालथ त्यांच्या ग्लासनोस्त व पेरिस्त्रोइका धोरणांनी फक्त पाच वर्षांत घडवून आणली. शीत युद्धाला ओहोटी लागली व जगाची टांगत्या अणुयुद्धाच्या भीतीतून मुक्तता झाली. राजकीय व लष्करी अशा दोन गटांत विभागले गेलेले जग पुन्हा एकत्र येण्यास प्रारंभ झाला. १९८२ साली युद्धमुक्त जगाची कल्पना हे दिवास्वप्न वाटत असे, तर १९८६ सालचा दिल्ली जाहिरनामा, हा उदात्त पण अवास्तव वाटला होता. मात्र १९९० साली या गोष्टी तेवढ्या कपोलकल्पित वाटेनाशा झाल्या. आणि हे मुख्यत्वे गार्बोचेव्ह यांच्या प्रयत्नांचे फळ होते. कारण १९८८ साली अण्वस्त्रे कमी करण्याचा पहिला करार त्यांनी रेगन यांच्याबरोबर केला. यामुळे कमी व मध्यम पल्ल्यांची क्षेपणास्त्रे नष्ट करण्याचा मार्ग खुला झाला; यूरोपातील तणावही विरला. यूरोपमधील मोक्याची व परंपरागत अशी शस्त्रे मोठ्या प्रमाणावर कमी करावीत, या मतालाही याद्वारे चालना मिळाली. यातूनच पूर्व-पश्चिमेच्या सहकार्याचे अनोखे दृश्य इराकबरोबरच्या संघर्षाच्या वेळी जगाला दिसले.

गार्बोचेव्ह यांचे देशांतर्गत कार्यही ऐतिहासिक दृष्टचा मोलाचे ठरले. निश्चित दृष्टिकोण, ठाम धोरण व विशिष्ट गतीने पुढे जाण्याची भूमिका घेऊन त्यांनी परंपरावाद्यांशी संघर्ष न करता आधुनिक विचार लोकांच्या गळी उतरविण्याची धडपड केली. देशांतर्गत विरोध व अस्वस्थता यांना गोंजारून ते प्रजासत्ताक पद्धतीचा पुढील प्रवास करीत राहिले. एकतंत्री राजवटीला सोडचिठ्ठी देऊन त्यांनी पोलादी पडदा किलकिला केला. रशियन जनतेने जगाबरोबर चालावे म्हणून त्यांचा हा खटाटोप होता. साम्यवादाची पताका खांद्यावर घेऊन सत्तर वर्षे अग्रभागी चालणाऱ्या देशामधील वर्गीय हितसंबंधांच्या जागी वैश्विक मानवी मूल्ये स्थापन करण्याची त्यांची घोषणा हे असाधारण धैर्याचे काम होते. हे काम त्यांनी चिकाटीने व धूर्तपणे केले आणि साम्यवादी पक्षाच्या शासकीय चौकटीतून लोकांची मुक्तता केली.

मिखाइल सर्जेयेव्हिच गार्बोचेव्ह यांचा जन्म २ मार्च १९३१ रोजी रशियाच्या यूरोपातील दक्षिण भागामधील उत्तर कॉकेशस भागात एका शेतकरी कुटुंबात झाला. मॉस्को विद्यापीठात कायद्याचे शिक्षण घेत असताना तत्त्वज्ञानाची विद्यार्थिनी रइसा हिच्याशी त्यांची भेट झाली व १९५३ साली त्यांनी विवाह केला. त्यांना एक मुलगी आहे. तेथून कायद्याची पदवी संपादन केल्यावर त्यांनी स्टाव्हटोपोल कृषि संस्थेतून सस्यविज्ञानाची (अॅग्रॉनॉमीची) पदविका संपादन केली.

यंत्रचालक म्हणून १९४६ साली त्यांनी कामास सुरुवात केली आणि २१ व्या वर्षी (१९५२) ते साम्यवादी पक्षाचे सदस्य झाले. १९५५ साली ते पक्षाच्या युवक संघटनेचे स्थानिक पुढारी झाले. त्यांनी वरिष्ठ वर्तुळातील नेत्यांशी चांगले संबंध ठेवले होते. विशेषतः आंद्रोपॉव्ह यांच्याशी त्यांचे व्यक्तिगत संबंध होते. यामुळे १९७१ साली मध्यवर्ती समितीचे सदस्य व १९७८ साली सचिव आणि १९८० साली पॉलिट ब्युरोचे पूर्ण सदस्य असे ते चढत गेले. शेवटी मार्च १९८५ मध्ये चेर्नेन्कोंच्या निधनानंतर ते पक्षाचे सरचिटणीस व प्रमुख झाले.

दुसऱ्या महायुद्धात लढलेल्या पिढीतील ते नव्हते. त्यामुळे स्टालीनयुगाशी त्यांच्या व्यक्तिगत निष्ठा नव्हत्या. उलट, ख्रुश्चेव्ह यांच्यामुळे ते सुधारणावादी बनले होते. शिवाय त्यांची पिढी आधीच्या नेत्यांच्या मानाने अधिक शिकली-सवरलेलीही होती. तसेच त्यांच्या महत्त्वाकांक्षा अधिक प्रमाणात मध्यमवर्गीय स्वरूपाच्या होत्या. यामुळे त्यांनी लोकशाही, मानवी हक्क व आर्थिक स्वातंत्र्य या मूल्यांवर अधिक भर दिला. अर्थात, लोकशाही स्वातंत्र्यामुळे दीर्घकाळ दडपून राहिलेल्या वांशिक आकांक्षा उसळून वर डोके काढतील व त्यामुळे विभाजनाकडे झपाट्याने देशाची वाटचाल होईल, यांची त्यांना तेवढी कल्पना आली नाही व बाल्टिक राष्ट्रे स्वतंत्र बनली. आर्थिक सुधारणांच्या बाबतीत काहीशी द्विधा मनःस्थिती राहिल्याने आर्थिक संकट विक्राळ बनले. परंपरावादी त्यांना विश्वासघातकी तर सुधारणावादी त्यांना संथवादी मानू लागले.

गार्बोचेव्ह यांना तीन वेळा ऑर्डर ऑफ लेनीन, दोन वेळा ऑर्डर ऑफ रेड बॅनर ऑफ लेबर, बॅज ऑफ ऑनर व पदके इत्यादी अनेक सन्मान मिळाले आहेत. 'टाइम' या साप्ताहिकाने १९८९ साली त्यांचा 'दशकातील सर्वोत्तम व्यक्ती' असा गौरव केला होता. 'ए टाइम फॉर पीस' (१९८५), 'द कमिंग सेंच्युरी ऑफ पीस' (१९८६), 'स्पीचेस अँड रायटिंग्ज' (१९८६), 'पीस इज नो अल्टरनेटिव्ह' (१९८६), 'मोरॅटोरियम' (१९८६), 'पेरिस्त्रोइका : न्यू थिंकिंग फॉर अवर कंट्री अँड द वर्ल्ड' (१९८७) हे त्यांचे प्रसिद्ध झालेले लेखन आहे.

* *

गॅलिलीओ – आद्य वैज्ञानिक

व. त्रि. चिपळोणकर

आतापर्यंत या जगात अनेक विभिन्न संस्कृतिबंधांनी (सिव्हिलायझेशन) आकार घेतलेला दिसतो आहे. त्यांपैकी युरोपिअन संस्कृतिबंध सर्वांत आधुनिक असून यांमध्ये विज्ञान व तंत्रविद्या यांवर जेवढा भर दिलेला दिसतो, तेवढा भर पूर्वीच्या कोणत्याही इतर संस्कृतिबंधांत दिसत नाही. या संस्कृतिबंधांतील संकेतांचा, मूल्यांचा आज जगातील सर्व देशांवर प्रचंड प्रमाणात प्रभाव पडलेला दिसतो. कारण उघड आहे. कोणत्याही लोकसमूहातील लोकांच्या दैनंदिन जीवनातील गरजा पुरविण्यासाठी विज्ञान व तंत्रविद्या या साधनांना पर्याय नाही.

पुरातन संस्कृतिबंधात विज्ञान व तंत्रविद्या यांना स्थान नव्हते, असे म्हणणे बरोबर होणार नाही. कारण या विद्यांचा किमान उपयोग केल्याशिवाय कोणतीही सामाजिक अन् राजकीय संघटना संपन्न होऊ शकत नाही, हे स्पष्ट आहे. आता हे खरे आहे की, विज्ञानातील सर्व विषयांना सगळीकडे एकच प्रमाणाचे महत्त्व दिले जात नव्हते. ग्रीक संस्कृतीत भूमितीला विशेष महत्त्व दिलेले आढळते, तर भारतीय संस्कृतीमध्ये बीजगणिताला.

सर्व पुरातन संस्कृतिबंधांत विज्ञानामध्ये खगोलशास्त्राचा समावेश केलेला आढळतोच. यामागे दोन प्रकारची कारणे असू शकतात. एक व्यावहारिक अन् दुसरे भावनिक. ऋतूविषयीची माहिती शेतीकरता आवश्यक असते. पेरणीस सुरुवात केव्हा करावयाची, पिकांची कापणी केव्हा करावयाची किंवा पाळीव जनावरांचे कळप केव्हा हलवावयाचे, या सर्व गोष्टींसाठी अवकाशातील ताऱ्यांचे मार्गदर्शन जरूर असते. अन् हे ज्ञान खगोलशास्त्रापासून मिळते. खगोलशास्त्राचा अभ्यास करण्यासाठी हे एक व्यावहारिक कारण होते. मनुष्याच्या मनात भव्य व दिव्य अशा तत्त्वांविषयी एक आंतरिक ओढ किंवा जिज्ञासाही असते. हे दुसरे कारण होऊ शकते.

जगातील सर्व संस्कृतिबंधांत विज्ञानाची सुरुवात खगोलशास्त्राच्या अभ्यासापासूनच झालेली दिसते. या विषयात निरनिराळ्या संस्कृतिबंधांनी केलेल्या विकासावरून त्यातील लोकांच्या मानसिकतेबद्दल, त्यांच्या संस्कृतिवैशिष्ट्यांबद्दल पुष्कळ सूचक माहिती मिळू शकते, ही गोष्टपण तितकीच खरी वाटते. उदा., इटाली देशातील पादुआ या गावच्या द. दोंदी याने सतत सोळा वर्षे खपून इ. स. १३५० मध्ये एक घड्याळयंत्र बनवले होते. हे यंत्र आकाशातील ग्रहाच्या गतीचे अचूक दिग्दर्शन करू शकत असे. पृथ्वीभोवताली ग्रहांची गती काही सरळ साधी नाही. त्यांच्या जटिल गतीचे हे यंत्र अचूकपणे दिग्दर्शन करीत असे, हे त्याचे वैशिष्ट्य होय. यावरून युरोपिअन लोकांत यामिकी हस्तकौशल्य किती उच्च प्रतीचे होते, त्यांना यामध्ये नैसर्गिकपणेच किती उत्कट रस होता, यांविषयी कल्पना येते.

अशा प्रकारचे एखादे यंत्र भारतात कोणी बनविल्याचे ऐकिवात नाही (यांत्रिक घड्याळाचा शोध युरोपमध्ये १४६२ मध्ये लागला. भारतात त्याचे लोण पेशवाई काळापर्यंत आल्याचे आढळत नाही).

युरोपात विज्ञानाचा विकास केलेला जो दिसतो त्याची सुरुवात भूमध्य समुद्राच्या परिसरात प्रथम झाली अन् त्याचा प्रणेता गॅलिलीओ हा होता.

गॅलिलीओ गॅलिली याचा जन्म इटालीमधील पिसा या गावी इ. स. १५६४ मध्ये झाला (याच गावात जगप्रसिद्ध कलता मनोरा आहे). गॅलिलीओला शिक्षणक्रम पुरा केल्यानंतर व्हेनिसच्या राज्यात पादुआ इथे गणिताचा प्राध्यापक म्हणून नेमणूक मिळाली.

गॅलिलीओ हा चौरस बांध्याचा, तांबड्या केसांचा असा एक खटपट्या मनुष्य. त्याने लग्न केले नाही पण त्याची प्रेमप्रकरणे पुष्कळ. अन् त्यांपासून त्याला अनेक मुले पण झाली होती.

व्हेनिसचे लोक व्यापारी पेशाचे, आंतल्या गाठीचे

अनुक्रमणिका

अन् सामान्यतः वाकड्या चालीचे. इथल्याच एका खोटया मित्राने ब्रुनोला पकडून धर्मन्यायालयाच्या हवाली केले होते. पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते असे मत प्रदर्शित केल्याबद्दल त्यास या धर्मन्यायालयाने पुढे जाळून मारले होते. या पार्श्वभूमीवर विचार करता आपल्या मनात एक कूट प्रश्न उपस्थित होतो अशा लोकांनी गॅलिलीओची पादुआ इथे गणिताचे प्राध्यापक म्हणून जी नेमणूक केली होती ती कशासाठी असावी ?

गॅलिलीओ हा निव्वळ शब्दसृष्टीत वावरणारा तत्त्वज्ञानी नव्हता. त्याच्यात उत्तम प्रकारचे हस्त-कौशल्य होते, चांगली उपक्रमशीलता होती. त्यामुळे तो व्यवहारी जगात उपयुक्त ठरतील अशी अनेक विविध प्रकारची उपकरणे बनवू शकत होता. त्याने बनवलेल्या उपकरणांपैकी अनेक उपकरणांचे नमुने आजही फ्लोरेन्स इथल्या वस्तुसंग्रहालयात पाहावयास मिळतात.

आपण आज घरोघरी वापर करतो ते थर्मामीटर हे उपकरण गॅलिलीओनेच प्रथम बनवले. (इ. स. १६९३ होते.)

थर्मामीटरच्या तत्त्वावर, द्रव्याच्या उष्णतेमुळे होणारे प्रसरण मोजण्यासाठी त्याने एक बनवलेले उपकरण या संग्रहालयात आहे.

आर्किमेडीजच्या तत्त्वावर आधारित असा मौल्यवान वस्तूची घनता मापावयासाठी त्याने बनवलेला एक नाजूक संवेदनक्षम असा तराजू पण येथे आढळतो. लष्करी कँपॉस–गॅलिलीओचे हे उपकरणयंत्र स्लाइड रुल-प्रमाणे संख्यांचा गुणाकार, भागाकार यांसारखी गणितीय कृत्ये करण्यास उपयोगी पडत असे. गॅलिलीओचे एक वर्कशॉप होते. तो या वर्कशॉपमध्ये हे उपकरण बनवून विकत असे. उपकरण कसे वापरावयाचे याबद्दल त्याने एक सूचना-पुस्तिका पण छापून तयार केली होती, अशी हकीगत वाचावयास मिळते.

गॅलिलीओने सरळ-लंबकाचा शोध लावला. त्याने दाखवले की, या लंबकाचा आवर्तनकाल निव्वळ त्याच्या लांबीवरच अवलंबून असतो. लंबकाच्या वजना-प्रमाणे तो बदलत नाही. या शोधावर आधारित अशी यांत्रिक घड्याळे तयार करणे शक्य झाले. त्या आधी वापरण्यात येणारी कालमापनाची साधने म्हणजे वाळूचे घड्याळ, घटिकापात्र (भारत) यापेक्षा ही नवी घड्याळे खूपच जास्त अचूक अन् सुविकसित अशी होती, याबद्दल कोणाचे दुमत होईल असे वाटत नाही.

गॅलिलीओ प्रसिद्ध आहे तो त्याच्या दुर्बिणीच्या शोधाबद्दल. ही दुर्बीणसुद्धा या संग्रहालयात पाहावयास मिळते. या शोधामागे एक मनोरंजक इतिहास आहे.

याबद्दलची सविस्तर माहिती गॅलिलीओच्या एका पत्रात त्याने दिली आहे. तो लिहितो, 'सुमारे दोन महिन्यांपूर्वी इथे एक बातमी आली होती की, फ्लँडर्स-मध्ये एक स्पाय ग्लास बनविण्यात आला आहे. यामधून बघितले असता दूर असलेल्या वस्तू, जवळ असलेल्या वस्तूंप्रमाणे मोठ्या दिसतात. उदाहरणार्थ, दोन मैलांवरचा मनुष्य या उपकरणातून स्पष्ट दिसतो. त्याची ओळखपण पटू शकते. या बातमीमुळे मला विस्मय वाटला. मी विचार करू लागलो की, असे उपकरण (आपल्याला) कसे बनविता येईल. अन् शेवटी मला या फ्लेमिश उपकरणापेक्षा खूप सरस उपकरण बनविण्यात यश मिळाले.'

गॅलिलीओच्या या उपकरणाविषयीची कीर्ती व्हेनिसपर्यंत जाऊन पोचली. तेथील सिनेटच्या सभा-सदांनी गॅलिलीओला व्हेनिसला येऊन आपले उपकरण दाखविण्यासाठी पाचारण केले.

हे दिग्दर्शन अविस्मरणीय असा एक प्रसंग ठरला. कॉम्पानीलच्या उंचवट्यापासून सुमारे २० मैलांपर्यंत क्षितिज दिसू शकत होते. गॅलिलीओने बनवलेल्या दुर्बीणीमुळे दहा पटीचे विवर्धन मिळत होते (फ्लेमिश उपकरणामुळे मिळणारे विवर्धन फक्त तीन प्रमाणाचे होते). सिनेटच्या सभासदांनी बघितले असता दहा मैल दूर असणारे जहाज ते फक्त एका मैलावर असणाऱ्या जहाजाएवढे मोठे दिसत होते. या यंत्राचा उपयोग जहाजाच्या मार्गदर्शनासाठी खूप होणार होता, ही गोष्ट सर्वांच्या लक्षात आली.

गॅलिलीओ एवढ्या यशावर समाधान मानून स्वस्थ बसणारा मनुष्य नव्हता. त्याने यानंतर जी दुर्बीण बनवली तिच्यायोगे ३० एवढे विवर्धन मिळाले. त्याने अवकाशाकडे ही दुर्बीण रोखून जेव्हा निरीक्षण केले तेव्हा त्याला अनेक शोध लागले.

या सर्व घटनांचा लोकमानसावर केवढा परिणाम झाला होता, याचे प्रत्यंतर त्या काळातील इटलीमधील ब्रिटिश दरबारी वकिलाने लिहिलेल्या खालील पत्रातून स्पष्टपणे मिळते. या वकिलाचे नाव हेन्री वॉटन. त्याने लिहिले होते, 'पादुआ येथील गणिताच्या प्राध्यापकाने

अवकाशात चार नवीन ग्रह शोधून काढले आहेत (हे नवीन ग्रह म्हणजे गुरू ग्रहाचे चार उपग्रह होते). त्याने इतर अनेक ताऱ्यांचा शोध लागला आहे. त्याने दाखवले आहे की, चंद्राचा पृष्ठभाग गोलाकार नाही, सपाट व गुळगुळीत पण नाही. या गृहस्थाने बनवलेले एक उपकरण मी आपणाकडे पुढील बोटीने पाठवीत आहे.'

या वेळी गॅलिलीओने जी शोध पद्धत वापरली होती, ती यापुढील वैज्ञानिक संशोधनासाठी आदर्श (मॉडेल) म्हणून ठरली. वैज्ञानिक पद्धतीत खालील टप्पे असतात :

१) प्रथम उपकरण योजना बनवली जाते;

२) त्यायोगे निरीक्षण किंवा प्रयोग केले जातात;

३) मिळालेली माहिती प्रसिद्ध केली जाते;

४) या पद्धतीत मापनाला विशेष महत्त्व असते. माहिती संख्यात्मक परिमाणाच्या स्वरूपात निर्देशित केली जाते. या सर्व माहितीचे निर्देशन करू शकणाऱ्या अशा एका गणितीय (बीजगणितीय) सूत्राचा शोध घेतला जातो.

गॅलिलीओने माहितीचे निर्देशन करण्यासाठी प्रथम गणिताचे साहाय्य घेतले. सप्टेंबर १६०९ ते मार्च १६१६ या कालावधीत त्याने अवकाशातील ताऱ्यांचे निरीक्षण केले व मिळालेली सर्व माहिती स्टारी मेसेंजर (तारकादूत) या पुस्तकात त्याने प्रसिद्ध केली. त्यामधील वर्णन वाचण्यासारखे आहे. ' पूर्वी कोणालाही न दिसलेले असे असंख्य तारे मला दिसून आले. पूर्वी ज्ञात ताऱ्यांची जी संख्या होती त्यापेक्षा दहा पटींनी अधिक तारे मला पाहावयास मिळाले.

चंद्राच्या अंगाचे दर्शन अतिशय सुंदर होते; ते घेण्यात मला विलक्षण आनंद झाला. चंद्राचा पृष्ठभाग गुळगुळीत अन् चकचकीत असा नक्कीच नाही. पृथ्वी-तलासारखाच तो ओबडधोबड अन् चढ-उताराचा आहे. त्यावर प्रचंड उंचवटे आहेत; खोल दऱ्या आहेत. दिसलेल्या चंद्राचे गॅलिलीओने काढलेले एक जल-रंगातील चित्रपण उपलब्ध आहे.

ॲरिस्टॉटलने दीर्घ चिंतन करून निष्कर्ष काढला होता. चंद्र ज्या अर्थी प्रदिप्त दिसतो, त्या अर्थी त्याचा पृष्ठभाग स्फटिकाप्रमाणे गुळगुळीत अन् चकचकीत असला पाहिजे. त्याचा दुसरा एक सर्वव्यापी निष्कर्ष होता. अवकाशविश्व परिपूर्ण आहे, अपरिवर्तनीय आहे. तत्त्वज्ञांनी उभारलेला हा शाब्दिक डोलारा गॅलिलीओच्या एका उपकरणामुळे क्षणात पार कोसळून पडला.

ॲरिस्टॉटलच्या आणखी काही प्रतिपादनाची गॅलिलीओने प्रयोगाद्वारा अशीच विल्हेवाट लावली. उदा., उंचावरील सर्व पदार्थांची नैसर्गिकपणेच खाली पडण्याकडे प्रवृत्ती असते. एक जड व एक हलका पदार्थ एकाच उंच ठिकाणावरून एकाच वेळी खाली सोडले, तर जड पदार्थ जास्त वेगाने खाली पडताना दिसेल, असे होते, ॲरिस्टॉटलचे प्रतिपादन.

गॅलिलीओने प्रत्यक्ष प्रयोग करून दाखवले की, उंचावरून एक जड व एक हलका पदार्थ सोडले असता ते दोन्ही एकाच वेगाने खाली येतात. या प्रयोगा-साठी गॅलिलीओने कलत्या मनोऱ्याचा उपयोग केला होता. अशी हकीगत सांगितली जाते.

परंपरागत विचारसरणीच्या मर्यादा ओलांडल्या-शिवाय कोणत्याही क्षेत्रात नव्या कल्पना येऊ शकत नाहीत. त्यामध्ये प्रगतीपण होऊ शकत नाही, या संकेताचे परत एक प्रभावी दिग्दर्शन झाले. सॉक्रेटीस, प्लेटो व ॲरिस्टॉटल या तीन महान तत्त्वविचारवंतांच्या प्रभावाने युरोपमधील प्रगती थांबली होती, असे अनेकांचे मत आहे. त्यामुळे तेथे अंधारयुग आले अशी पण एक उपपत्ती दिली जाते.

ॲरिस्टॉटल हा एक मोठा तत्त्वज्ञानी. निव्वळ चिंतन व मनन करून अनेक विज्ञानविषयक निष्कर्ष त्याने काढले होते. शब्दप्रामाण्याच्या आधार घेऊन अनेक वर्षांपर्यंत जगातील विचारवंतांनी डोळे मिटून त्या सर्वांचा स्वीकार केला होता.

याचा विज्ञानामधील प्रगतीवर कसापरिणाम झाला हे पाहण्यासारखे आहे. विद्युतचा शोध ग्रीक विद्वान थेलीज याने इ. स. पूर्वी ६०० या वर्षी लावला होता. विशिष्ट जैविक चैतन्य अशा शब्दात अरिस्टॉटलने याचे वर्णन केले होते. याची प्रयोगाने शहानिशा करावी ही कल्पनासुद्धा कोणास आली नाही. त्यामुळे मनुष्याला विजेचा उपयोग करण्याचे ज्ञान यानंतर अडीच हजार वर्षांनी मिळाले. आशियातील देव दगडांचे बनले होते, तर युरोपमधील विचारास दगडाची दृढता आली होती, असे म्हणता येते. अशा निष्क्रिय परंपरा-गत विचारसरणीच्या तावडीतून विज्ञानाला मुक्त करण्याचे कार्य गॅलिलीओने केले. हे कार्य त्याने उपकरण-विद्येच्या साहाय्याने केले. चर्चा करून, तर्कवादाचा

वापर करून केले नाही, हे यामधील महत्त्वाचे असे दुसरे वैशिष्टच.

विज्ञानाच्या विकासाचा मार्ग मोकळा करण्यासाठी गॅलिलीओला प्रस्थापित धर्माशीपण संघर्ष करावा लागला होता. या संघर्षात त्याला खूप दुःख व मानहानी सहन करावी लागली.

दुर्बिणीद्वारे अवकाशविश्वाचे निरीक्षण केल्यानंतर गॅलिलीओच्या लक्षात आले की, प्रचलित टॉलेमी–मीमांसेला अनुभवांद्वारे पाठिंबा मिळत नाही. टॉलेमी–मीमांसेप्रमाणे पृथ्वी ही स्थिर आहे; सूर्य, इतर ग्रह व तारे तिच्याभोवती सतत प्रदक्षिणा घालत आहेत. अवकाशविश्व हे परिपूर्ण (पर्फेक्ट) आहे, अपरिवर्तनीय आहे, बदल जे होतात ते फक्त पृथ्वीतलावर ही ॲरिस्टॉटलची पुस्ती वरील मीमांसेला जोडण्यात आली होती (हिचा उल्लेख मागे करण्यात आला आहेच).

टॉलेमी अन् ॲरिस्टॉटल हे ख्रिस्तपूर्व काळातील ग्रीक परंपरेचे विचारवंत. त्यांच्या विचारसरणीचा अन् 'बायबल' मधील धार्मिक विचारसरणीचा तसा अर्थाअर्थी काही संबंध नाही धर्मग्रंथात सर्व त्रिकालज्ञान असले पाहिजे ही सर्वसामान्यांची अपेक्षा, पुरी करण्यासाठी ख्रिस्ती धर्मपंडितांनी टॉलेमी व ॲरिस्टॉटल यांच्या कल्पना, आपल्या धर्मप्रणालीचा एक भाग, म्हणून स्वीकार केला असावा असे मला वाटते (विज्ञानात कोणताही शोध लागला की तो आमच्या धर्मग्रंथात आहे असा दावा करणारे महाभाग आजही समाजात दिसतातच, नाही का ?). आता कोपरनिकसच्या पर्यायी संकल्पनेप्रमाणे सूर्य हा स्थिर तारा, विश्वाच्या केंद्रस्थानी आहे, पृथ्वी अचल नाही. तिला दोन प्रकारच्या गती आहेत. एक गती आपल्याभोवती परिभ्रमण करण्याची. तीमुळे पृथ्वीवर दिवस व रात्रीची आवर्तने होत राहतात. सूर्याभोवतालच्या गतिमार्गावरील परिभ्रमणगती, ही तिची दुसरी गती. हे वर्णन चर्चच्या प्रस्थापित मताच्या अगदी विरुद्ध असे आहे. गॅलिलीओला या परिस्थितीची संपूर्ण कल्पना असावी असे वाटते. कारण तो फ्लोरेन्स इथे जाऊन कार्डिनल बेलारमीनला भेटला. त्याने त्याच्याशी या मीमांसेविषयी प्रथम चर्चा केली.

गॅलिलीओची मनोभावना सर्व वैज्ञानिकांप्रमाणे सरळ अन् स्वच्छ होती. प्रयोगाने आपणास मिळालेला पुरावा लोकास दाखविला अन् त्यापासून मिळणारे निष्कर्ष पटवून दिले; तर ते लोक मानतील असे त्याला वाटले होते. ही त्याची होती पहिली चूक.

व्यवहारी माणसाच्या प्रतिपादनामागे काही वाकडे हेतू अनेकदा असतात. त्याबद्दल गॅलिलीओच्या मनात शंकासुद्धा आली नाही. राजकीय लोकांशी वागताना, त्यांच्याशी चर्चा करताना सर्वच वैज्ञानिक हीच भूमिका घेताना दिसतात. पण हीसुद्धा चुकीची असते.

गॅलिलीओला वाटले होते की शेवटी सत्याचा जय व्हावयास पाहिजे. मात्र तसे होत नाही, असा अनुभव त्यास लवकरच मिळाला.

इ. स. १६१६ मध्ये ख्रिस्ती धर्मगुरूंनी जाहीर केले : "कोपरनिकसचे अवकाशविश्वाविषयीचे कल्पनाचित्र खोटे अन् चुकीचे आहे. त्यावर विश्वास ठेवणे म्हणजे धर्मग्रंथाचा उपमर्द करण्यासारखेच आहे (ते शिक्षापात्र आहे.)"

त्या वेळच्या पोपमहाराजांनी एक फतवा काढला होता : "जर यदाकदाचित पृथ्वी सूर्याभोवती फिरत असेल, तर तिने ही गती ताबडतोब थांबवावी." ही परिस्थिती कोपरनिकसच्या मीमांसेबद्दल काही विचार मांडण्यासाठी अनुकूल नाही, हे गॅलिलीओच्या लक्षात आले.

इ. स. १६२४ मध्ये पोप अर्बन गादीवर आला. याची विद्वत्तेबद्दल ख्याती होती. त्यामुळे गॅलिलीओला वाटले की, त्याची भूमिका या प्रश्नाबद्दल जास्त अनुकूल अशी असेल. गॅलिलीओने पोप महाराजांची खास भेट घेतली. त्याबद्दल चर्चा केली. त्यावरून त्याचा असा समज झाला की, टॉलेमी-मीमांसा व कोपरनिकस-मीमांसा याचे निःपक्षपातीपणे एकत्र विवेचन केले, तर त्याला ख्रिस्त धर्मगुरूंचा विरोध असणार नाही.

या समजुतीमुळे गॅलिलीओने इ. स. १६३२ मध्ये आपले पुस्तक प्रसिद्ध केले. या पुस्तकात त्याने या दोन्ही विचारसरणींविषयी संभाषणाच्या स्वरूपात चर्चा केली आहे. हे पुस्तक म्हणजे साहित्यशास्त्राचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे, असे समजले जाते. त्याची युरोपभर ख्याती झाली.

गॅलिलीओने हे पुस्तक निःपक्षपाती अशा भूमिकेतून लिहिले नाही, असा पोपचा दुर्दैवाने समज झाला. कारण पोप अन् चर्च यांचा पाठपुरावा करणारा एक मनुष्य पुस्तकात दाखवला आहे. तो अर्धवट बुद्धीचा आहे,

अनुक्रमणिका

अशी शंका कोणालाही येण्यासारखी आहे. पोपला वाटले की, या व्यक्तिचित्राद्वारे गॅलिलीओने आपलेच विडंबन केले आहे. त्यामुळे त्याला अतिशय राग आला. आपल्या निवासस्थानाजवळील मोकळ्या जागी पक्षी जमून किलबिलाट करतात त्यामुळे आपणास त्रास होतो. यासाठी याच पोपने त्यांचा संहार करविला होता.

या गोष्टीवरून त्याची गॅलिलीओबद्दल काय भावना झाली असेल, याविषयी कल्पना करता येते. आपल्याकडे नाही तरी एक वचन आहेच : 'उंच जागी बसलेला प्रत्येक पक्षी हा काही गरुड नसतो.'

गॅलिलीओची न्यायालयापुढे चौकशी सुरू झाली. इ. स. १६३३ मध्ये चौकशी करण्यासाठी दहा धर्मगुरूच होते. त्यांमध्ये कार्डिनल बेलारमीन हाच मुख्य होता.

चौकशी-समितीचा ग्रह झाला होता की, गॅलिलीओने सर्वांची दिशाभूल करून, त्यांना फसवून आपले पुस्तक प्रसिद्ध केले होते.

गॅलिलीओने आपल्या समर्थनार्थ जे जे प्रतिपादन त्या वेळी केले होते, त्यामध्ये आधुनिक विज्ञानाची भूमिका स्पष्टपणे मांडलेली दिसते. त्याने म्हटले होते :

"स्वर्गाकडे कसे जावयाचे याविषयी 'बायबल'-मध्ये माहिती असेल;

पण हे अवकाशविश्व कशी हालचाल करते याविषयीची माहिती नाही."

('बायबल'मध्ये विज्ञानविषयक माहिती आहे ही गोष्टच त्याला मान्य नव्हती).

भौतिक जगातील कूट प्रश्नांविषयी चर्चा करताना, विवेचन करताना आपण धर्मग्रंथातील विधानांपासून सुरुवात न करता, पंचेंद्रियांच्या साहाय्याने मिळणाऱ्या अनुभवांवरच अवलंबून राहिले पाहिजे. प्रयोगाने मिळणाऱ्या माहितीचाच आपण उपयोग केला पाहिजे असे होते त्याचे मत.

'बायबल'च्या प्रतिपादनामधून ईश्वराचा साक्षात्कार होतो. निसर्गातील घडामोडींमधून होणारे त्याचे दर्शन कमी प्रतीचे असते, असे मानावयाचे काही कारण नाही. अशी होती त्याची विचारसरणी.

अवकाशात होणाऱ्या प्रेरणा पृथ्वीतलावर अनुभवास येणाऱ्याच प्रेरणा असतात. अवकाशविश्व परिपूर्ण आहे, अपरिवर्तनीय आहे, असा पुरावा प्रत्यक्ष निरिक्षणांद्वारे मिळत नाही.

चर्चच्या भूमिकेच्या बाजूला पण तर्कवाद नव्हता असे नाही; पण ती शाब्दिक स्वरूपाचा होता. म्हणजे तो वकिली थाटाचा होता.

त्याचे म्हणणे होते : "पृथ्वी जर आपल्याभोवती वेगाने परिभ्रमण करीत असेल, तर त्यामुळे पृथ्वीवरील माणसे बाहेर फेकली का जात नाहीत ?"

अवकाशातील होणाऱ्या घडामोडी आपल्या नियमांनुसारच होतात असे मानले, तर त्यामुळे ईश्वराच्या हक्कावर अतिक्रमण होत नाही काय ? मग ईश्वराला त्याच्या इच्छेप्रमाणे विश्वाचे नियंत्रण करण्याचे स्वातंत्र्य राहणार नाही. ईश्वराची भक्ती करून, प्रार्थना करून, त्याची कृपा संपादन करून, मनुष्याला आपले ईप्सित साध्य करणे शक्य होणार नाही (हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे. यासाठी अंशतः खुलासा आधुनिक भौतिकीच्या क्वांटम मीमांसेपासून मिळतो. यामध्ये नियतिवाद अन् स्वतंत्र इच्छा (फ्री वुईल) यांच्या सापेक्ष मर्यादा स्पष्ट केल्या गेल्या आहेत.).

चौकशी न्यायालयाचे काम सर्व न्यायालयांप्रमाणे बेगडी तोऱ्याच्या (पॉम्पस) वातावरणात चालवले जात होते. प्रश्नोत्तरासाठी लॅटिन भाषा वापरली जाई. गॅलिलीओला प्रश्न विचारले जात ते तृतीय चरण प्रयोगात. ही प्रश्नोत्तरे वाचण्यासारखी आहेत (त्यांपैकी काहींचा नमुना खाली उद्धृत केला आहे)–

न्यायाधीश : "त्या वेळी काय ठरले होते ? त्याला काय सांगण्यात आले होते ? हे त्याने सांगावे."

गॅलिलीओ : "इ. स. १६१६ च्या फेब्रुवारी महिन्यात कार्डिनल बेलारमीनने मला सांगितले की, कोपरनिकसचे मत बरोबर आहे असे मानणे हे पवित्र धर्मग्रंथांविरुद्ध होईल. त्यामुळे ते मान्य करणे किंवा त्याविषयी अनुकूलता दाखविणे या दोन्ही गोष्टी अयोग्य."

न्यायाधीश : "या सूचनेनंतर त्याने आपले पुस्तक लिहिण्यासाठी, प्रसिद्ध करण्यासाठी परवानगी मिळवली होती काय ?"

गॅलिलीओ : "मी तशी परवानगी मिळवली नव्हती; कारण असे पुस्तक लिहिण्यात मी दिलेल्या आदेशाचा भंग करीत आहे, असे मला वाटलेच नाही."

न्यायाधीश : "त्याला या मीमांसेविषयी कोणत्याही प्रकारचे प्रतिपादन करण्यास बंदी घालणारे एक पत्र

उपलब्ध आहे काय ?

(पोप महाराजांच्या या काळातील सर्व कागदपत्रांवर नुकतेच संशोधन करण्यात आले आहे. संशोधकांना असे पत्र फाईलमध्ये मिळाले; पण ते बनावट आहे, असा निष्कर्ष त्यांनी नमूद केलेला आहे.)

न्यायालयाला याविषयी कदाचित कल्पना असावी. गॅलिलीओला त्यांनी हालहाल करण्याची धमकी दिली. हे हाल कोणत्या प्रकारचे असतील याविषयी कल्पना देण्यासाठी त्याला यातनागृहात नेऊन तेथील भयंकर यातनायंत्रे दाखविली.

गॅलिलीओचा धीर खचला. त्याने वयाच्या सत्तराव्या वर्षी २२ जून १६३३ रोजी न्यायालयाला माफीपत्र लिहून दिले. त्यात त्याने लिहिले होते : " सूर्य हा अवकाशविश्वाच्या केंद्रस्थानी आहे. पृथ्वी केंद्रस्थानी नसून तिला गती आहे या चुकीच्या मताचा मी त्याग करीत आहे. या मताचा पुनरुच्चार मी लेखी किंवा तोंडी स्वरूपात यापुढे कधीच करणार नाही."

यानंतर गॅलिलीओला त्याच्याच घरात कारावासाची शिक्षा देण्यात आली. त्याचा तेथेच इ. स. १६४२ मध्ये मृत्यू झाला. त्या वेळी तो अंधळा झाला होता; विकलांग झाला होता.

आज या हकीगतीचे आपण परिशीलन केल्यास आपणास कळते आहे :

मानवी इतिहासावर गॅलिलीओच्या माफीपत्राने काहीही फरक पडला नाही.

पोपच्या आदेशाप्रमाणे पृथ्वीने आपली गती काही थांबवली नाही.

धर्मगुरूंच्या हस्तक्षेपामुळे विज्ञानाचा विकास पण थांबला नाही. विज्ञानाचा पुढील विकास, उत्तर युरोपमधील इंग्लंड, जर्मनी यांसारख्या देशांत होत राहिला. अवमूल्यन झाले ते फक्त धर्माचे. योगायोगाची गोष्ट पाहा. गॅलिलीओचा मृत्यू झाला इ. स. १६४२ मध्ये. त्याच साली इंग्लंडमध्ये न्यूटनचा जन्म झाला होता.

इटलीमध्ये विज्ञानाची गंगा अवतरली खरी, पण तेथील अभाग्यांना तिची किंमत कळली नाही. त्यानंतरच्या कालखंडात पोपच्या सत्तेला जगभर ग्रहण लागले. इटली देश– एके काळी जगभर प्रभुसत्ता गाजविणाऱ्या रोमन साम्राज्याचे शक्तिस्थान अशा त्या इटलीचा ऱ्हास होऊन त्याचे राजकीय स्वातंत्र्यपण संपुष्टात आले. हा देश दीर्घकाळपर्यंत दुसऱ्या देशाचा गुलाम बनला. या एकंदर इतिहासावरून अनेक देशांना खूप काही शिकता येईल, असे वाटते.

(बंदिवासात असतानाच गॅलिलीओने एक शेवटचे पुस्तक लिहिले. त्याचे नाव होते 'दोन नवीन शास्त्रे'. जगातील भौतिकी शास्त्रावरचे हे पहिले पुस्तक. ते इटलीमध्ये प्रसिद्ध करण्याचा प्रश्नच नव्हता. त्याच्या चाहत्यांनी हे पुस्तक हॉलंडमध्ये नेऊन काही काळाने प्रसिद्ध केले. या वेळेपावेतो गॅलिलीओ अंधळा झाला होता. त्याच्या पुस्तकाची प्रत तो हाताळू शकला. वाचू शकला नाही. त्याने विज्ञानाला एक ब्रीदवाक्य दिले. प्रत्येक "घटनेमागील कारणपरंपरेचा शोध घ्या; हीच चांगली गोष्ट आहे.")

विज्ञानाची विचार करण्याची भूमिका कशी स्वच्छ आहे, हे पाहण्यासारखे आहे. कारण सूक्ष्म स्तरावरील सर्व घटनांमागे कारणपरंपरा असतेच, हे प्रतिपादन काही बरोबर नाही ही गोष्ट आधुनिक भौतिकीने मान्य केली आहे.

* *

साभार पोच

* **घटस्फोटाकडे**– प्रतिभा घीवाला; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; आवृत्ती पहिली; १९९१; पृ. ९१; किं. ५० रुपये.

* **वळणावर**– छाया महाजन; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ३०; आवृत्ती पहिली; १९९१; पृ. १३१; किं. २५ रुपये.

* **सेंद्रिय खतनिर्मिती–उद्योग**– अशोक कोठारे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. १३५; किं. ३५ रुपये.

* **बामनवाडा**– रामनाथ चव्हाण; श्रीविद्या प्रकाशन, २५०, शनिवार पेठ, पुणे–३०; पहिली आवृत्ती; १९९१; पृ. ८३; किं. ४० रुपये.

अनुक्रमणिका

जी. ए. आणि मराठी कथा

एस. डी. इनामदार

कथा हा वाङ्मयप्रकार मुळातच अत्यंत लवचीक, मुक्त, प्रसरणशील व प्रवाही आहे. त्याची आविष्कार-क्षमता फार मोठी आहे. जसे आशयद्रव्य असेल, तसा अनुरूप घाट कथा धारण करू शकते. लेखकाला आविष्काराचे स्वातंत्र्य या प्रकारात पुरेपूर भोगता येते. हा प्रकार जात्याच प्रयोगानुकूल व प्रयोगक्षम आहे. कादंबरी, नाटक, काव्य, निबंध आदी वाङ्मयप्रकारांचे सारसत्त्व (इसेन्स) कथेच्या घाटामध्ये आशयाच्या आंतरिक गरजेतून, तसेच आशयबीजाच्या विकास-विस्ताराच्या नानाविध दिशांद्वारा सामावू शकते. या दृष्टीने कथेच्या घाटाची आकारधारणक्षमता अतिव्यापक, किंबहुना सर्वसमावेशक आहे.

निरनिराळ्या लेखकांनी आपापल्या संवेदन-स्वभावांनुसार कथेच्या या लवचीक गुणधर्माचा उपयोग करून घेतला आहे. गंगाधर गाडगिळांना या प्रकाराच्या कलात्मक लवचीकतेची पक्की जाण असल्याने, त्यांनी विविध नावीन्यपूर्ण व नित्य ताजे प्रयोग केले व कथेच्या आविष्काराच्या नानाविध वाटा व वळणे नव्याने सिद्ध केली. कथाकारांच्या भावी पिढ्यांना ती प्रेरक व आव्हानक्षम ठरली. जी. एं. ची कथा ही घाटाच्या दृष्टीने तशी पारंपरिक वळणाची सकृतदर्शनी जरी भासली, तरी कथेच्या पारंपरिक घाटघटकांची अंगभूत सामर्थ्ये त्यांनी शतपटीने वृद्धिंगत केली. कथेच्या पारंपरिक घाटाचा नव्याने पुनर्जन्म घडवला. कथा या प्रकारात नवे सत्त्व व जोम (व्हायटॅलिटी) निर्माण केला. कथेच्या पारंपरिक घाटाला एक ठोस व समूर्त अशी आशयघनता प्राप्त करून दिली. कथेच्या आशयाची व्याप्ती वाढवून त्याला अनेकविध दिशा व परिमाणे दिली. पारंपरिक कहाण्या, आख्यायिका, बोधकथा, मिथ्यकथा, रूपककथा, दृष्टान्तकथा या विविध कथा-रूपांची अंगभूत सत्त्वसामर्थ्ये त्यांनी कथेच्या पारंपरिक घाटात, आधुनिक जीवनजाणिवांच्या संदर्भात सामावून घेतली व या पारंपरिक कथारूपांना नव्याने पुनर्जन्म दिला. या कथारूपांना नवे सत्त्व व जोम जी. एं. नी प्राप्त करून दिला. त्यांनी नव्याने घडवलेली दृष्टान्त-कथा ही निर्जीव व सांकेतिक न वाटता किंवा केवळ तत्त्वचिंतनपर भाष्यरूप न ठरता; चैतन्याने मुसमुसलेल्या कल्पनाप्रचुर जीवनानुभूतींचा तो कलात्मक आविष्कार ठरतो. त्यांच्या अनन्यसाधारण कल्पना-शक्तीने या प्रकाराला प्राप्त करून दिलेले हे नवे सामर्थ्य आहे.

जी. एं. चा उमेदवारीचा कालखंड हा नवकथेच्या उगमाचा व बहराचा कालखंड होता. त्यांच्या कथेची वाढ नवकथेच्या प्रवाहाला समांतर अशी होत गेली असली, तरी एखाद्दुसऱ्या कथेचा (वहाणा, अंधाराची पावले इत्यादी) अपवाद वगळता, ती कटाक्षाने नवकथेपासून अलिप्त राहिली आहे व तिने स्वत:चे असे पृथगात्म चैतन्यरूप शोधले आहे. मात्र हे करीत असताना नवकथेचे जे अंगभूत चैतन्यसत्त्व व जोम, तो तिने आपल्यात सामावून घेतला. मनोविश्लेषणाचे, अंतर्मनाच्या संज्ञाप्रवाहाचे प्राणतत्त्व तिने शोषून घेतले; पण त्यातल्या बाह्य तांत्रिक अवडंबराला, कृत्रिम क्लृप्त्यांना तसेच क्षणिक, क्षणजीवी भुरभुरत्या भावावस्थांचा तकलादू व पोकळ आविष्कार घडवण्यातच धन्यता मानणाऱ्या पवित्र्याला, ती नाहक बळी पडलेली नाही. नवकथेची अंगभूत सामर्थ्ये तिने आत्मसात केली, पण प्रभावाला शरण जाऊन स्वत:चे सत्त्व तिने गमावले नाही. नवकथेचे आत्मिक बळ पारंपरिक कथाघाटात सामावून घेत जी. एं. च्या कथेने स्वत:चे असे सर्वस्वी नवे व पृथगात्म रूप शोधले–घडवले आहे, म्हणून पारंपरिक कथेपासून ती जितकी वेगळी आहे, तितकीच तथाकथित नवकथेपासूनही निराळी आहे. आधुनिक जीवनजाणिवांचा आविष्कार घडवताना तिने स्वत:चेही एक परंपरासिद्ध आधुनिक रूप घडवले आहे.

जी. एं. च्या कथेलाही कथेच्या घाटाच्या लवचीक

गुणधर्मांचे यथार्थ परंतु नेमस्त भान आहे. मात्र पारंपरिक कथारूपाची कास न सोडता, या कथेनें स्वतःचे आविष्कार सामर्थ्य जोपासले आहे. कादंबरी नाटक, काव्य, निबंध या वाङ्मयप्रकारांचे सत्त्वगुण तिने आत्मसात केले आहेत. त्यातून एक प्रकारची सुप्त आकारिक लवचीकता या कथेला प्राप्त होते.

नवकथेच्या बहराचा काळ हा. जी. एं. च्या कथाकार म्हणून जडणघडणीचा व उमेदवारीचा कालखंड म्हणता येईल. नवकथेचे चार प्रमुख आधारस्तंभ– गाडगीळ, गोखले, भावे, व्यंकटेश माडगूळकर– हे साधारणपणे जी. एं. चे समकालीनच म्हणता येतील. जी. एं. चा जन्म १० जुलै १९२३ चा. गंगाधर गाडगीळ (ज. २५ ऑगस्ट १९२३) हे त्यांचे समवयस्कच. पु. भा. भावे (१९१०–१९८०) व अरविंद गोखले (१९१९–) हे काहीसे आधीचे; तर व्यंकटेश माडगूळकर (१९२७–) हे नंतरचे लेखक. पण थोड्याफार फरकाने, स्थूलमानाने हे समकालीनच म्हणता येतील. त्यांच्या युगप्रेरणा समान व समांतर होत्या. पण असे असूनही जी. एं. ची गणना नवकथाकारांत केली जात नाही. जी. ए. हे नंतरच्या पिढीचे अग्रगण्य कथाकार मानले जातात, ह्याचा उलगडा पुढील वस्तुस्थितीच्या आधारे होऊ शकतो.

स्थूलमानाने १९४५ ते १९५८ हा नवकथेच्या उगमाचा व बहराचा कालखंड म्हणता येईल. गंगाधर गाडगीळांचे १९४६ ते ६१ दरम्यान पाच महत्त्वाचे कथासंग्रह प्रसिद्ध झाले : 'मानसचित्रे' (१९४६), 'कडू आणि गोड' (१९४८), 'नव्या वाटा' (१९५०), 'तलावातील चांदणे' (१९५४), 'पाळणा' (१९६१) हे त्यांचे महत्त्वाचे कथासंग्रह होत. 'गाडगिळांच्या कथा' (१९५८) ते 'गुणाकार' (१९६५) हे निवडक कथांचे संपादित संग्रह. तेव्हा साधारणपणे १९४५ ते ६० हा गाडगिळांच्या कथालेखनाचा बहराचा व उत्कर्षाचा काळ म्हणता येईल. नवकथेच्या विकासकाळाला हा तसा समांतरच आहे. अरविंद गोखले यांचा 'नजराणा' हा पहिला कथासंग्रह १९४४ मध्ये प्रसिद्ध झाला. पु. भा. भावे यांचे कथालेखन या काळातच जोमाने बहरले होते. हा नवकथेचा बहर १९५८–६० च्या दरम्यान ओसरू लागला. आणि ह्याच सुमारास जी. एं.च्या कथेने नवी उभारी घेतली.

जी. ए. साधारणपणे नवकथेच्या प्रारंभकाळापासूनच कथा लिहीत होते. जी. एं. चा हा उमेदवारीचा काळ म्हणता येईल. जी. एं. नी १९४० च्या पूर्वीपासूनच, बेळगावच्या लिंगराज कॉलेजमध्ये ते शिकत असतानाच, कथालेखनास सुरुवात केली. गंगाधर गाडगिळांनी आपली पहिली कथा 'प्रिया आणि मांजर' ही १९४०–४१ मध्येच लिहिली. तिच्यात नवकथेची आद्य बीजे आढळतात. जी. एं. नी १९४० ते ४५ च्या दरम्यान 'मौज', 'धनुर्धारी', 'चित्रमय जगत्' वगैरे तत्कालीन बहुतेक साप्ताहिकांतून लेखन केलेले दिसते. त्यांच्या सुरुवातीच्या कथा तत्कालीन 'सत्यकथा', 'छंद', 'वसंत', 'मराठवाडा' इत्यादी नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झाल्या. या सुरुवातीच्या कथांमध्ये नवखेपणाच्या, कच्चेपणाच्या काही खुणा आढळतात; पण त्याचबरोबर पुढे १९५५ नंतर जी. एं. च्या कथेने जे नवे वळण, उत्तुंग झेप घेतली, त्याची प्रसादचिन्हेही या कथांमध्ये आढळतात. या कथा आशयाने व आकारानेही लहान, छोट्या आहेत. त्यांत पुढच्या कथांमधील भव्यता, गुंतागुंत फारशी आढळत नाही, पण त्या मोठेपणाची बीजें जरूर आढळतात. त्या अल्पावकाशी कथा जी. एं. नी आपल्या हयातीत पुस्तकरूपाने मात्र प्रसिद्ध केल्या नाहीत. ते त्यांतला नवखेपणा, कच्चेपणा जाणवल्याने कदाचित असेल. त्यांचा पहिला कथासंग्रह– कथालेखनाला सुरुवात केल्यानंतर तब्बल १८–१९ वर्षांनी– प्रथम प्रकाशित झाला. 'निळासावळा' (१९५९) हा पहिला कथासंग्रह. त्यानंतर 'पारवा' (१९६०), 'हिरवे रावे' (१९६२), 'रक्तचंदन' (१९६६) हे संग्रह लागोपाठ काही वर्षांच्या अंतराने प्रसिद्ध झाले व स्वतंत्र प्रज्ञेचा, प्रतिभेचा एक अग्रगण्य कथाकार म्हणून त्यांची प्रतिमा प्रस्थापित झाली. पुढेही 'काजळमाया' पासून 'पिंगळावेळ' पर्यंत त्यांनी वास्तवकथांच्या जोडीनेच दृष्टान्तकथांचा नवा, वेगळा मार्ग अनुसरला. आणि केवळ कथा हे माध्यम हाताळूनही श्रेष्ठ साहित्यिकाची बिरुदावली सन्मानपूर्वक प्राप्त केली. विदूषक, स्वामी, कळसूत्र, गोरिला, माणसाचे काय; माकडाचे काय, पडदा, प्रदक्षिणा, राधी, गुंतवळ, सोडवण, गिधाडे, तुती यांसारख्या कित्येक कथा ह्याच्या साक्षी आहेत. यांपैकी काही कथा तर विश्वसाहित्यात मानाचे स्थान

मिळवतील, अशा प्रतिष्ठेच्या आहेत. सुमारे पन्नास वर्षांच्या लेखनकारकीर्दीत केवळ कथा हा वाङ्मय-प्रकार प्रामुख्याने व व्रतस्थ निष्ठेने हाताळणारा हा कथाकार त्याच्या निष्ठापूर्वक कलात्मक गांभीर्यवृत्तीनेही आगळावेगळा व उठून दिसतो.

जी. एं. च्या सुरुवातीच्या कालखंडातील काही कथा 'कुसुमगुंजा' या त्यांच्या निधनोत्तर (१९८९) प्रसिद्ध झालेल्या कथासंग्रहांत समाविष्ट केल्या आहेत. त्यांचे स्वरूप बहुजिनसी आहे. त्यात काही मध्यमवर्गीय संसारकथा आहेत. दारिद्र्याचे, नीतिमूल्यांचे दर्शन घडविणाऱ्या कथा आहेत. लहान मुलांच्या दृष्टिकोणातून लिहिलेल्या, त्यांच्या भावविश्वाचे चित्रण करणाऱ्या काही कथा आहेत, तर काही रूपककथा आहेत. काही काव्यात्म स्वगते, आत्मचिंतने आहेत. कथा-काव्याच्या रूढ चौकटीत न बसणाऱ्या काही कथा आहेत. 'एक मित्र–एक कथा'सारखे व्यक्तिचित्रही आहे. काही आठवणींवजा स्मृतिचित्रे आहेत. या कथा नवकथेच्या बहराच्या कालखंडातल्या, तत्कालीन निरनिराळ्या नियतकालिकांतून प्रसिद्ध झालेल्या आहेत. साप्ताहिके, मासिके यांतून प्रसिद्ध झालेल्या, उमेदवारीच्या काळातल्या या कथा आहेत. काही पूर्वी कुठेच प्रसिद्ध न झालेल्या हस्तलिखित स्वरूपातल्या आहेत, तर काही ध्वनिफितींवर सांगितलेल्या (तपकिरी बी, पिवळा पक्षी, निरोप) आहेत. असे त्यांचे स्वरूप संकीर्ण व बहुजिनसी आहे.

जी. एं. च्या कलावंत-व्यक्तिमत्त्वाची सुरुवातीची जडणघडण, काही आद्यारंभीच्या पाऊलखुणा 'कुसुम-गुंजा'मध्ये दिसतात. ही सुरुवातीची पाऊले अडखळती, चाचपडती आहेत. ती स्वतःच्या दिशेचा शोध घेत आहेत असेही दिसते. १९४१ च्या सुमारास जी. एं. नी 'सत्यकथा' मासिकातून छोट्या कथा लिहिल्या. 'देवपूजा' ही कथा जी. एं. नी वेगळ्या धर्तीवर लिहिली असून त्यांनी तो एक प्रयोग केला आहे, अशी नोंद 'सत्यकथे'च्या १९४२ च्या अंकात सापडते. हा त्या काळात एक प्रयोग असेलही; पण आज ती कथा वाचताना मध्यमवर्गीय सांकेतिक कुटुंबकथेपेक्षा फारशी वेगळी वाटत नाही. थोडेफार खांडेकरी वळणही त्यात दिसते. थोरला भाऊ तात्या मास्तरकी व देवपूजा करून आपल्या धाकट्या भावाला–श्रीधरला–उच्च शिक्षणा-साठी कॉलेजला पाठवतो. त्याचे शिक्षण पुरे करतो. पण त्याची जाण, कृतज्ञता धाकट्या भावाला नाही. त्याची बायको, तिची माहेरची माणसे तात्यांचा अपमान करतात. आजारी श्रीधरची प्रकृती पाहायला ते आले असताना त्यांना हाकलून देतात. हे तात्यांच्या मनाचे शल्य आहे. पण तरीही त्यांची धाकट्या भावावरची माया अढळ, उत्कट आहे. अशा प्रकारची मध्यमवर्गीय–कौटुंबिक कथा– त्यातले ताणतणाव, त्यागवृत्ती, स्वार्थ, कृतघ्नता आदी भावभावनांची चित्रणे ही मराठी साहित्यात महादेवशास्त्री जोशी, य. गो. जोशी यांच्या काळापासून ते आजतागायत वारंवार आढळतात. ह्याच रूढ, कौटुंबिक चाकोरीतली ही कथा आहे. ह्या कथेच्याही आधी १९४१ त 'सत्यकथे'त आलेली 'क्षुद्र' नावाची कथा म्हणजे आठ छोट्या पत्रांतून कथा उभी करण्याचा तांत्रिक प्रयोग आहे. पण आशय दृष्ट्या त्यात फडकेप्रणीत सांकेतिक प्रेमत्रिकोण आहे.

अन्न-वस्त्राची भ्रांत असलेले पराकोटीचे दारिद्र्य, गरिबीतही जपलेला स्वाभिमान हे मूल आशयद्रव्य जी. एं. च्या अनेक कथांतून आढळते. मूल्यांची, संस्कारांची प्राणपणाने जपणूक करणारी ही छोटी कुटुंबे आहेत. एक शाळकरी लहान मुलगा व त्याच्या दृष्टि-कोणातून, संस्कारांतून टिपलेली अनुभवचित्रे अशा स्वरूपाच्या काही कथा आहेत.

'सिनेमा' मधला मधू, 'फेड' मधला माधव, 'लग्न' मधला आनंदा, 'चैत्र'मधला राजू, 'बारसे'-मधला हणमा, 'होळी' मधला नाऱ्या ही भिन्न भिन्न स्तरांतल्या, वातावरणातल्या कुटुंबांमधल्या मुलांची वेगवेगळी भावविश्वे आहेत. ह्या मुलांच्या दृष्टिकोणांतून अगर भाववृत्तींतून ह्या कथांतल्या अनुभवांचे चित्रण होताना दिसते. 'चैत्र' या कथेतल्या राजूच्या आईचा गावातल्या श्रीमंत नाईकबाईकडून चैत्रातल्या हळदी-कुंकवाच्या समारंभात अपमान होतो. राजूची आई मूठभर हरभऱ्यांसाठी पुन्हा दुसऱ्यांदा हळदीकुंकवाला आली, असा खोटा आरोप नाईकबाई श्रीमंती तोऱ्यात करते. या अपमानामुळे स्वाभिमान डिवचलेली राजूची आई दागदागिने गहाण टाकून मोठे श्रीमंती थाटाचे गाव-हळदीकुंकू करते आणि नाईकबाईला आवर्जून बोलावते. तिचे मोठे आगत-स्वागत, मानसन्मान करून तिला समारंभपूर्वक हळदीकुंकू देते. या घटनेत मनाचा पीळ आहे. गरिबीत जपलेला ताठ कण्याचा स्वाभिमान व कणखरपणा आहे. पण कथा एवढ्यावरच संपत

नाही. अखेरीस तिला अतर्क्य, अटळ दुःखाची कलाटणी मिळते. पुढल्या वर्षी राजूच्या आईला नाईकांकडून मोठ्या सन्मानपूर्वक हळदीकुंकवाचे बोलावणे येते, पण राजूची आई आता विधवा झाली आहे. हे दुःख नियतीनेच तिच्या ओटी घातले आहे. ही नियतीच्या मानवी जीवनावरील वर्चस्वाची जाणीव जी. एं. च्या सुरुवातीच्या कथांमध्येही आढळते. 'फेड' ही कथाही गरिबीत स्वाभिमान जपणाऱ्या कुटुंबाची आहे. माधवचे वडील गंभीर आजाराने अंथरुणाला खिळले आहेत. कुटुंबाची आर्थिक स्थिती ओढग्रस्तीची व हलाखीची आहे. माधवला रोज शाळेतून घरी आल्यावर वडिलांचे औषध आणण्यासाठी दवाखान्यात जावे लागते. पण एक दिवस तो शाळेतून घरी परतत असतानाच वाटेत किराणा मालाचा दुकानदार त्याला अडवतो व मागील उधारी चुकती करण्याविषयी उद्धट भाषेत सुनावतो व त्याच्या थोबाडीत भडकावतो. ह्या अपमानाने माधवची आई संतापते. ती दागिना गहाण टाकून सराफाकडून पैसे आणते व तावडतोब किराणा दुकानदाराची सगळी बाकी चुकती करते. पण एवढ्यावरच उधारी संपत नाही. ती चारचौघांसमक्ष त्या दुकानदाराच्या थोबाडीत मारते व हिशोब चुकता करते.

'सिनेमा' या कथेतही दारिद्र्यामुळे अपमानित झालेले मधूचे वडील कर्ज काढून पैशाची तजवीज करतात व मधूला सिनेमा दाखवण्याची तयारी ठेवतात. ह्या मध्यमवर्गीय कुटुंबातल्या लहान-मोठ्या घटना; पण गरिबीत जोपासला जाणारा स्वाभिमान, मनाचा पीळ व कणखरपणा ह्यांचे प्रखर दर्शन त्यांतून घडते. मध्यमवर्गीय संस्कारांची व जीवनमूल्यांची जपणूक करणाऱ्या या संसारकथा आहेत. 'बारसे' मधला अनाथ हणमा, तसेच 'होळी' मधला अपंग नाऱ्या, या मुलांची भावविश्वे अधिक उजाड व करपून गेलेली अशी आहेत. कारण त्यांना मध्यमवर्गीय कौटुंबिक भावजीवनाचे सुरक्षित कोंदण नाही. त्याहून अधिक कंगाल, दारिद्र्यरेषेखालच्या आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक अशा वातावरणात ही मुले जन्मली व वाढली आहेत. 'होळी' या कथेतला नाऱ्या एका पायाने लंगडा आहे. त्याचा एक पाय वाळलेल्या पडवळासारखा आहे. होळीसाठी लाकडे गोळा करण्यासाठी एक आडदांड पोरांची टोळी हिंडत असते. ते लंगड्या नाऱ्याला आपल्याबरोबर घेत नाहीत. त्याला गाडीखान्यात साठवलेल्या लाकडांची राखण करण्यासाठी मागे ठेवतात. आपल्या कामात त्याने जराही कुचराई केली व एक लाकूड जरी इकडेतिकडे हालले, तरी ती आडदांड आहेत. गुंड पोरे नाऱ्याला भयंकर शिक्षा ठोठावणार आहेत. अंगाला गुळाचे पाणी लावून त्याला डोंगळ्यांच्या संगतीत वारुळात सोडले जाईल किंवा भयंकर सापसरडे असलेल्या विहिरीत ढकलले जाईल, या शिक्षांच्या नुसत्या कल्पनांनीच नाऱ्याच्या काळजाचे पाणी पाणी होते. तेवढ्यात नाऱ्याचा बाप तिथे येतो आणि त्याच्या विनवण्यांना न जुमानता त्याला लाथाबुक्क्या घालत होळीच्या जळणाची लाकडे एका बैलगाडीत भरून घेऊन जातो. ती त्याला एका म्हातारीचे प्रेत जाळण्यासाठी हवी आहेत. नाऱ्या लाकडांच्या रक्षणासाठी जिवाच्या कराराने झगडतो. पण त्याचा उपयोग होत नाही. प्रसंगी बापाचा लाथाबुक्क्यांचा मारही खातो. आणि आता त्याला त्या आडदांड टोळक्याची भीती आहे. तो एका देवळात लपतो. अत्यंत भयभीत अवस्थेत येणारे रडू सावरण्यासाठी, तोंड दाबून धरून एका कोपऱ्यात अंग चोरून लपून बसतो. नाऱ्याच्या या भयग्रस्त अवस्थेतले कारुण्य मनाला चटका लावते.

'अंधारातली हाक' व 'ग्रहण' या कथांमध्येही कनिष्ठ आर्थिक स्तरातल्या भयाण दारिद्र्याचे करुणरम्य चित्रण येते. 'अंधारातील हाक' या कथेतली— सखू मोलकरीण रोज रोज भाकरी खाऊन कंटाळलेल्या आपल्या मुलाला— गोविंदाला— गोळाभर भात देऊ शकत नाही व तो तसाच हट्ट करून उपाशी झोपतो. हे एका दरिद्री आईचे घुसमटून टाकणारे दुःख आहे. शैली दृष्ट्या या कथेत जी. एं. च्या पुढच्या काळात विकसित झालेल्या ऐंद्रिय संवेद्य प्रतिमांची आद्य चाहूल लागते. उदा., 'ठिकठिकाणी साचलेल्या पाण्यावर तांबूस प्रकाश पडताच फुटक्या आरशाचे तुकडे इकडेतिकडे फेकल्याप्रमाणे दिसत. पण लगेच दुसऱ्याच क्षणी वाऱ्यावर उडत असलेले तलम रेशमी वस्त्र कुणी तरी झटकन मागे ओढून घ्यावे, त्याप्रमाणे तो तांबूस प्रकाश नाहीसा होई–' हे वाक्य. 'ग्रहण' या कथेतही अशाच केविलवाण्या दारिद्र्याचे कठोर उग्र वास्तव दृष्टीस पडते. जो दादंभट गिऱ्हाण सुटल्यावर स्वतःच कपडे मागून आणण्यासाठी बाहेर पडणार, त्याच्याच दारात

गिऱ्हाण सुटण्याची वाट पाहात, दान मागण्यासाठी एक म्हातारी भर पावसात ताटकळत बसून आहे. आपला एकुलता एक फाटका सदरा तो तिला देतो. तेवढ्यात दान मागण्यासाठी तिथे जमलेली भिकारी पोरे शर्टाशी झटपट करतात व त्या ओढाताणीत शर्टाच्या बाहीचा एक तुकडाच तुटून निघतो. म्हातारीला त्याचे बरेच वाटते. तिला तो शर्ट आता उसवावा लागणार नाही. कारण ती तो शर्ट आपल्या ज्या पोराला देणार, त्या पोराला एक हातच नाही. त्यामुळे तो शर्ट त्याला आता नीट अंगासरशी बसेल, ह्याचाच म्हातारीला आनंद ही नियतीची विकट भेसूर चेष्टिते जी. एं.च्या सुरुवातीच्या कथांतही आढळतात. पण ही दु:खे निमूटपणे भोगणाऱ्या माणसांची दु:खात सुख मानून घेण्याचीच ही दैवशरण वृत्ती आणि 'उघडचा शेजारी नागडं गेलं आणि थंडीने काकडून मेलं'– तशातली ह्या दारिद्रचाची गत. 'गाऱ्हाणे' या कथेतल्या कर्ण्यासारख्या आवाजाच्या गलेलठ्ठ रमाकाकूचे दु:ख आणखी निराळेच आहे. ते मूल नसल्याचे दु:ख आहे व एका बाळंतीणीला भेटायला गेलेली असताना उफाळून येते. एरवी हास्यास्पद ठरणारी ही स्त्री ह्या दु:खाने एकदम करुण व केविलवाणी भासू लागते.

'लिरा' ('सत्यकथा', १९४२) व 'काळी आजी' ('धनुर्धारी' साप्ताहिक, १९४४) या कथा मध्यमवर्गीय कौटुंबिक जीवनापेक्षा वेगळ्या स्तरातल्या व वेगळ्या वातावरणातल्या आहेत. या दोन्ही कथांची पार्श्वभूमी अँग्लो-इंडियन आहे. लिरा या छोट्या मुलीविषयी मोटार मेकॅनिक फर्नांडिसला ममत्व वाटते. तिच्या निरागस अवखळ सहवासात त्याची रोजची संध्याकाळ आनंदात जाते. त्याच्या उजाड, वैराण आयुष्यातला तो एकमेव विरंगुळा आहे. फर्नांडिसची आई लहानपणी वारली आहे, त्याला आईच्या आर्त आठवणी येतात. लिराचीही आई लहानपणी वारली आहे. त्या दृष्टीने दोघे समदु:खी आहेत. लिराचे काका तिला आता कायमचे मावशीकडे नेऊन पोचवणार आहेत. त्यामुळे ती फर्नांडिसच्या घरी राहायला येण्याची इच्छा प्रदर्शित करते. पण फर्नांडिस आपल्या दारिद्रचाचा, बकाल वातावरणाचा विचार करून नकार देतो. त्यामुळे लिरा रुष्ट होऊन त्याच्यापासून दूर निघून जाते व त्याचबरोबर फर्नांडिसच्या आयुष्यातले एकमेव सांत्वन त्याच्यापासून हिरावले जाते. अशा आगळ्या भाववियोगाचे हे अँग्लो-इंडियन पार्श्वभूमीवरचे चित्रण. त्याला ख्रिस्ती करुणेची झालर आहे. लिरा ही आठ-दहा वर्षांची गोड अँग्लो-इंडियन छोकरी. डोमिंगो फर्नांडिस हा गोवानीज ख्रिश्चन. ह्या कथेत एके ठिकाणी येऊन गेलेला 'बायबल' मधल्या डेली पोर्शनचा संदर्भ हे वेगळे वातावरण सूचित करतो.

'काळी आजी' या कथेलाही वेगळी महायुद्धकालीन वातावरणाची पार्श्वभूमी आहे. काळी आजी ही अँग्लो-इंडियन ख्रिश्चन आहे. ती दर रविवारी चर्चला जाते. दुसऱ्या महायुद्धकालीन वातावरणाचे धूसर संदिग्ध पडसाद या कथेत उमटलेले दिसतात. त्यामुळे धान्याची रेशन दुकाने निर्माण झाली. लष्करामधल्या स्वस्त धान्य दुकानातून काळी आजी तांदूळ व रॉकेल घेऊन येते. लष्करामधून शिपायांनी भरगच्च भरलेल्या मोठ्या मोटारी धूळ उडवत रस्त्यातून धावतात ('लिरा' या कथेतही बेळगावातल्या लष्करी तुकडीचा– टेन फिफ्थ पलटणीचा– ओझरता उल्लेख आहे.). काळ्या आजीचा एकूण पोशाख व अवतार हा दारिद्रच व कारुण्य यांचा साक्षात प्रत्यय आहे. ठिकठिकाणी भोके पडलेले लोकरी मोजे, विटका काळ्या रंगाचा झगा, त्यावर बटने नसलेले सैल जाकीट, डोक्यावर काळ्या रंगाची जुनी हॅट असा तिचा अवतार. तिला लोक भ्रमिष्ट, वेडसर समजतात. तिची मुलगी रोजमेरी आज हयात नाही. लष्करातल्या स्कर्ट-बुटातल्या स्मार्ट अँग्लो-इंडियन पोरी पाहून तिला आपल्या मुलीची आठवण येते. तिला तिच्या रोजमेरीसारखी एक मुलगी वाटेत दिसते. ती स्निग्ध वात्सल्यभावाने त्या मुलीला जवळ घेऊ पाहते; पण ती मुलगी तिला इतरांप्रमाणेच खुळी काळी आजी म्हणून दूर लोटते. म्हातारीचे अनाथ एकाकीपणाचे दु:ख इथे उरी फुटते. पिशवीतून खाली धुळीत सांडलेले मूठभर तांदूळ ती तशीच धुळीसकट उचलून पिशवीत टाकते व रस्त्यावरून पुढे चालू लागते ('काळी आजी रस्त्याच्या कडेने जाऊ लागली, की तिची पावले मातीत उमटत. तिला पुष्कळदा वाटे, आपण येथून गेलो हे थोडा वेळ तरी या पावलांवरून दिसेल; पण आपण या जगात येऊन सुखदु:खाचे दोन-चार दिवस काढले, हे सांगायला आपल्यामागे मात्र कोणी नाही. तिला वाटे, आपले आयुष्य या

निर्जीव रस्त्याप्रमाणेच जाणार आहे. क्षणभर डोळे थांबतील अशी एकही जागा नाही '— निर्जन रस्त्याची प्रतिमा काळचा आजीच्या पोरक्या उजाड आयुष्याशी इथे लेखकाने कशी एकरूप केली आहे, हे पाहण्याजोगे आहे). हे दैन्य व दुःख काळजाला चटका लावून जाते.

काळी आजी, ' लिरा 'मधला फर्नांडिस, ' ग्रहण '-मधली म्हातारी, ' बारसे 'मधला हणमा, ' होळी '-मधला नाऱ्या, ' अंधारातली हाक 'मधली सखू मोलकरीण, ' गाऱ्हाणे 'मधली रमाकाकू आणि कनिष्ठ मध्यमवर्गीय कुटुंबातली दारिद्र्याशी झगडणारी स्वाभिमानी माणसे या सर्वांवरून एक ओझरती नजर टाकली, तरी जी. एं. ना मानवी आयुष्यातले खोलवर रुतलेले दैन्य, दुःख, दारिद्र्य व त्यातून येणारी अगतिकता, दुर्बलपणा यांविषयी सुरुवातीपासून गंभीर सखोल आस्था (कन्सर्न) असल्याचे दिसून येते. निमूटपणे वाटचाला आलेले दुःख सोसणारी सोशिक माणसे व त्यांच्याविषयीची खोलवरची करुणा (पॅथॉस) हा जी. एं. च्या कथांचा स्थायीभाव आहे, हे त्यांच्या उमेदवारीच्या कालखंडातल्या सुरुवातीच्या कथांतूनही दिसते.

जी. एं. च्या कथेने पुढे अनेकविध स्वरूपांच्या मानवी जीवनाशयांचे व भिन्नभिन्न सांस्कृतिक परिसरांचे अनेक विस्तीर्ण दूरगामी प्रदेश काबीज केले व मराठी कथेच्या आशयाची खोली व व्याप्ती वाढवली. त्या कथांची आद्य बीजे ' लिरा ' व ' काळी आजी ' या अँग्लो–इंडियन वातावरणातल्या कथांत आढळतात. जी. एं. च्या प्रज्ञा-प्रतिभेची मनाला विस्मयचकित करणारी आकाशगामी गरुडझेप जिथून सुरू झाली, ते हे उगमबिंदू आहेत. त्या दृष्टीने या कथांचे महत्त्व आहे.

मानवी दुःखभोगांची मनाला ग्रासणारी जाणीव जी. एं.च्या सुरुवातीच्या या कथांमध्ये दिसते. नियतीने निर्माण केलेल्या परिस्थितीने लादलेली ही दुःखे आहेत. या दुःखांच्या ओझ्याने माणसे अगतिक, असहाय, दुबळी बनतात. ती एकाकी, अनाथ, पोरकी आयुष्ये जगत राहतात. ह्या दुःखदैन्यांची जाणीव जी. एं.नी कथा-लेखनाला सुरुवात केली, तेव्हापासूनच त्यांच्या मनाला ग्रासून असलेली दिसते.

मात्र कथेच्या घाटाच्या दृष्टीने पाहिले, तर या कथा काहीशा विसविशीत वाटतात. ह्या कथांमधली अनुभवचित्रे बव्हंशी एकांगी, एकारलेली आहेत. मोजकीच पात्रे व मोजकेच प्रसंग आहेत. भाषा साधी' सरळ, बव्हंशी अनलंकृत आहे. परिणामी त्यांचे स्वरूप बव्हंशी आरेखनवजा (स्केची) वाटते. पुढे जी. एं. चीकथा जो व्यामिश्र, बहुपेडी, कादंबरीसदृश, अनेकविध पातळ्या व परिमाणे असलेला विशाल आशयपट धारण करते, तो इथे अभावानेच आढळतो. प्रतिमा-प्रतीकांनी समृद्ध, कमावलेली भाषाशैलीही क्वचितच आढळते. मात्र त्यांच्या आशयसघन भरीव जीवनजाणिवांची, जीवनदृष्टीची; तसेच काव्यात्म, चिंतनपर शैलीची आद्य बीजे त्यात आढळतात. त्या दृष्टीने या कथाचे महत्त्व आहे. मध्यमवर्गीय कुटुंबजीवनाचे रौद्र वास्तव, सार्वभौम, सर्वसत्ताधीश नियतीच्या शापामुळे मानवाच्या वाटचाला येणारे अटळ दुःखभोग, त्यामुळे मानवी आयुष्यांना प्राप्त होणारी अगतिकता, दौर्बल्य व विवशता यांची चुटपुटती ओझरती जाणीव या कथांतून दिसते. पण तिने अद्याप प्रलयंकारी, विध्वंसक, विनाशकारी रूपे धारण केलेली नाहीत. तुलनेने ही दुःखे सौम्य, चुटपुटती व कोमट आहेत. अशा कर्मदरिद्री कुटुंबांतूनच जपली जाणारी नीतिमूल्ये, दारिद्र्यातच जोपासला जाणारा स्वाभिमान, आत्मसन्मान, मनाचा पीळ व कणखरपणा यांचे शालेय-संस्कारक्षम दृष्टिकोणाने टिपलेले चित्रण आगळेवेगळे असले, तरी काहीसे खांडेकरी वळणाचे आहे. पुढेही जी. एं. च्या कथांमध्ये नैतिकतेचे भान (मॉरल कन्सर्न) आहे. पण ते अत्यंत प्रगल्भ, काव्यात्म तत्त्वचिंतनाच्या पातळीवरचे; शोकात्म, आर्त, व्याकूळ जीवनजाणिवांच्या दाहक रसायनांमध्ये वितळून गेलेले आहे. हा संपृक्त द्राव कधी उघड्यावर पडत नाही. तो जीवनानुभूतींच्या रसायनात गोठलेला अर्क (रेसिड्यू) म्हणूनच प्रत्ययास येतो. त्याचे स्वरूप उघड अक्राळविक्राळ आक्रोशाचे न राहता दबलेल्या हुंदक्यांप्रमाणे राहते. तिथे नैतिकता हे अपरिहार्यपणे शोकात्म जीवनजाणिवांचे एक अटळ अंग बनते. ह्या प्रक्रियेची सुरुवात ह्या कथांपासून होते. म्हणून त्यांचे विचारात घेण्याजोगे महत्त्व आहे. शोकात्म जीवनजाणिवेत विरघळून गेलेली, एकवटलेली, एकरूप झालेली नैतिकता, हे जी. एं. च्या कथांमधल्या नैतिक-भानाचे खरे अस्सल स्वरूप आहे. इथे सुरुवातीच्या कथांमध्ये हे नैतिकतेचे भान काहीशा विलग, त्रुटित व अनघड (रॉ) स्वरूपात प्रकटताना दिसते.

जी. एं. च्या कथेने पुढे जो दृष्टान्तकथेचा दुसरा

पथ स्वीकारला, त्याच्याही उगमाची काही पदचिन्हे 'कुसुमगुंजा'मधल्या काही कथांतून आढळतात. 'पिवळा पक्षी', 'तपकिरी बी', 'वारा आणि कमल', 'अंधार', 'कधीतरी' व 'निरोप' ह्या कथांचा या संदर्भात विचार करता येईल. मात्र या कथांचे स्वरूप काहीसे खांडेकरी वळणाच्या पारंपरिक रूपककथांच्या घाटाचे आहे. त्यांना मानवी जीवनानुभूतींचा समर्थ व सजीव प्रत्यय घडवणाऱ्या कलात्मक दृष्टान्तकथांचे स्वरूप प्राप्त झालेले नाही. त्यांचे महत्त्व हे बीजरूपच आहे. कारण त्यातूनच पुढे मानवी जीवनानुभूतींच्या विविध छायाछटांचा काव्यात्म तत्त्वचिंतनाद्वारा आविष्कार घडवणाऱ्या दृष्टान्तकथांचा (उदा., गोरिला, कळसूत्र, स्वामी, विदूषक, इस्किलार, प्रवासी, ऑर्फियस इत्यादी) उगम झाला. अशा रीतीने जी. एं. च्या सर्व प्रकारच्या कथांची अंशात्मक प्रारूप बीजे 'कुसुमगुंजा' मध्ये आढळतात.

'वारा आणि कमल' ही एक पारंपरिक धाटणीची रूपककथा आहे. वेगवान वाहता वारा आणि एका जागी स्थिर असलेले कमळाचे फूल यांना एकमेकांविषयी आसक्ती आहे. वारा कमळाला आपल्याबरोबर वाहत येण्याची विनवणी करतो. पृथ्वीचे सारे वैभव, चंदनी सुगंध, देवळातला तंतुवाद्यांचा मधुर स्वर, रत्नरंगी स्वच्छंदी पाखरे हे सारे दाखवण्याचे प्रलोभन दाखवतो. एकाच ठिकाणी स्थिर राहून जीवन गोठल्यासारखे होईल, असाही इशारा देतो. उलट, कमळाला स्थिर जीवनाचे आकर्षण आहे. ते वाऱ्याला स्थिर राहण्याचा आग्रह करते. 'स्वतः स्थिर राहून सभोवतीचे बदल पाहात राहण्यात तृप्त पूर्ण आनंद असतो', असे त्याचे तत्त्वज्ञान आहे.

अखेर ते दोघे आभाळाला विचारतात. आभाळ खिन्नपणे कमळाला म्हणते; 'तुम्हा दोघांचं जीवन एकत्र कसं येणार? वारा स्थिर झाला की तो मृत झाला. तू स्थानभ्रष्ट होऊन निघालास, की तुझं जीवन संपलं. वारा आणि कमळ यांचं चिरमीलन कसं होईल ?– पण नेमक्या तुम्हा दोघांतच आसक्ती निर्माण व्हावी, हा नियतीचा खेळ आहे आणि तोही अनादि काळापासूनचा आहे. आभाळाने नियतीचे तत्त्वज्ञान सांगावे, ह्याला तसा अर्थ आहे. नियतीचे स्वरूप दैवी आहे. नियतीवर आकाशाचीही सत्ता नाही. नियतीचे गूढ रहस्य आभाळालाही उलगडत नाही. ते म्हणते; 'मी हे सारं निर्माण होण्यापूर्वीपासून इथं आहे. मी खूप पाहिलं, इतरांची अमर्याद दुःखं उरी धरली; पण हे सारं असंच का व्हावं, हे मला अद्यापही समजलं नाही.' नियती ही परमेश्वराहूनही श्रेष्ठ, सार्वभौम अशी अनादिअनंत शक्ती आहे, ही धारणा जी. एं. च्या कथेत अशा रीतीने सुरुवातीपासूनच प्रकटली आहे. सर्व चराचर सृष्टीत अटळ व अनिवार्य दुःखभोग निर्माण करणाऱ्या नियतीच्या या अतर्क्य करणीने आभाळाच्याही डोळ्यात अश्रू येतात व त्याच्याच चांदण्या होतात.

'अंधार' या रूपकथेत दोन प्रवासी आहेत. मानवी जीवनाच्या अस्तित्वप्रयोजनाच्या शोधप्रवासाचे मूल-प्रतिमान (मोटिफ) इथेच प्रथम आढळते. या प्रवाशांपैकी एक अंध आहे. त्याला ते ऊन म्हणजे जळजळीत रात्र वाटते. हे प्रवासी रखरखत्या भीषण उग्र जळत्या ऊन्हातून चालले आहेत व ते शीतल गार हिरव्या छायेच्या शोधात आहेत. वाटेत त्यांना एक भव्य रुद्र तेजस्वी पुरुष भेटतो. हा सूर्य आहे. त्याला चिरंतन प्रकाशाचा शाप आहे. त्याला सावली नाही. अंधाराची छाया नाही. मानवाप्रमाणे रात्रीची शांत विश्रांती नाही. हे सूर्याचे दुःख आहे. मनुष्याच्या वाट्याला दुःख आले; पण रात्रीच्या शांत विश्रांतीची देणगीही आली. पण सूर्याला हे सावलीचे, अंधाराचे, विश्रांतीचे सुख नाही (पुढे 'भेट' या दृष्टान्तकथेत अश्वत्थाम्याच्या चिरंतन वेदनेचे, दुःखयातनांचे जी. एं.नी प्रतीकात्मक चित्रण केले, तसे इथे सूर्याचे चिरंतन दुःख जी. एं. नी कल्पिले आहे). डोळस मानवाला रेशमी मऊ चांदणे, थरथरणारी पाने, नाजूक जललहरी ही सारी दृष्टिसुखे प्राप्य आहेत; पण अंधाला मात्र ती अप्राप्य आहेत. तरीही अंधाला आपल्या दुःखांपासून दिलासा व काही काळ रात्रीच्या निद्रेचे सुख तरी आहे. पण सूर्याला तेही सुख नाही. रुद्र तेजस्वी सूर्याचे हे प्रखर दाहक दुःख कल्पिणारी ही जी. एं. ची आद्य रूपककथा आहे.

'तपकिरी बी' ही आत्मनिवेदनातून साकार झालेली रूपककथा आहे. ह्या कथेतल्या 'मी' जवळ एक तपकिरी रंगाचे मोठे, चपटे बी आहे. हे बी चांगले रुजले, तर त्याला वीस वर्षांनी फुलांचे झुबके येतात. त्यांना जुन्या मुरलेल्या मद्याचा वास येतो. पण त्यासाठी वीस वर्षे थांबावे लागते ('गीतपाखरू' या

दृष्टान्तकथेत स्वप्नांच्या रंगीबेरंगी बिया आहेत. या कल्पनांतील साधर्म्य लक्षणीय आहे.). तेव्हा तपकिरी बी चा अनुभवही असाच नैराश्यमय असणार, यात शंका नाही. त्यावर लेखक म्हणतो, 'तेथून निघताना अगदी माहेरमायेच्या अनेक गोष्टी सोडून जावे लागते. एवढेच नाही, तर त्या पुन्हा एकदा कधी तरी पाहण्याचा परतमार्गदेखील माणसाला लाभत नाही. ही आपली शिक्षा फार कठोर आहे असे पूर्वी मला वाटत असे. पण ती शिक्षा नसून नियतीने दिलेला एक उःशाप आहे, हे मला आज उमजले. कारण कोणालाही आपले घर पुन्हा एकदा जसेच्या तसे कधी भेटतच नाही ...' अशी ही मायेचे, आठवणींचे पाश तोडणाऱ्या 'बी' ची रूपककथा. जी. एं. च्या पुढील काळात विकसित झालेल्या नियतिशरण दुःखभोगवादी तत्त्वज्ञानाचे सार-सत्त्वात्मक स्वरूप अशा प्रकारे प्रारंभीच्या दृष्टांत-कथांतूनही आढळते.

'कुसुमगुंजा' या सग्रहातील 'निरोप' हे मृत्यूच्या सीमेवरचे काव्यात्म चिंतन आहे. 'सीमा ओलांडून पलीकडे जाण्याची वेळ येत आहे'– अशा आयुष्याच्या संध्यासमयीची कातर मनःस्थिती त्यात आहे. एका थोर कलावंताने जगाचा घेतलेला हा भावपूर्ण निरोप आहे. अंतिम प्रस्थानाला निघालेल्या तत्त्वचिंतकाचे हे काव्यात्म चिंतन आहे आणि त्यात प्रत्यक्ष मृत्यूलाही विचलित करून टाकणारी गहिरी भावव्याकुळता आहे. एखाद्या श्रेष्ठ कलावंतालाच शोभून दिसावी अशी, आपल्या हातून काही भव्यदिव्य घडले नाही ह्याची विनम्र जाणीव आहे. त्यामुळे आपल्याला नेण्यासाठी रथ येणार नाही. पण आपल्या हातून जे काही घडले, त्याची स्वाभिमानपूर्वक जाणीव आहे. आपण अनवाणी रोखठोक पावलांनी चालत आलो आहोत, तेव्हा आपल्यासाठी दिंडी दरवाजा उघडणाऱ्या द्वारपालांनीही थोडे नम्रच असावे. जळजळत्या सूर्यप्रकाशात आपण आपला स्वतःचा तारा पाहिला आहे, असे लेखक नम्रपणे पण स्वाभिमानपूर्वक नमूद करतो. पुढील विवेचन हे कालपुरुषाला उद्देशून आहे. आयुष्यात वाट्याला जी सुखदुःखे आली, त्यासाठी तो केवळ निमित्तमात्र होता. कर्ताकरविता कोणी निराळाच होता. त्यामुळे त्याच्यावरचे आपले सगळे रागलोभ अनाठायीच होते. 'मी तुझ्यासमोर असहाय होतो; पण तू देखील एका अविरत फिरणाऱ्या चक्राला बांधलेला असल्यामुळे असहाय होतास. त्या त्या गोष्टी तू घडवल्या नाहीस, त्या तुझ्याकडून घडवल्या गेल्या.–' ही अटळ नियतितत्त्वाची जाणीव अखेरच्या क्षणी निवेदक 'मी 'ला झाली आहे. प्रत्येक सामान्य माणसाचे जीवन हेही अनन्यसाधारणच असते, ते तंतोतंत दुसऱ्या-सारखे कधीच नसते. त्यामुळे त्याचे भावविश्व अद्वितीय असते. त्याच्या जाण्याने हे अद्वितीय भावविश्वही नाहीसे होणार आहे, ही जाणीव कालपुरुषाने ठेवावी व कसलीही कसर न ठेवता निरंजन स्वच्छ मनाने आपल्याला निरोप द्यावा, असे 'मी 'चे कालपुरुषाला उद्देशून विनवणे आहे. 'मी येथून कोठे जाणार ते मला माहीत नाही. मी कदाचित शून्यातून शून्य होऊन जाईन; किंवा इथल्यापेक्षा जास्त अर्थपूर्ण आणि सुसंगत अशा ठिकाणी जाईन'– मरणोत्तर अस्तित्व कसे असेल हे ज्ञात नाही. ते असेल का, हेही ठाऊक नाही. पण असलेच तर ते जास्त अर्थपूर्ण व सुसंगत असावे, अशी लेखकाची अपेक्षा आहे. म्हणजेच इथले अस्तित्व निरर्थक व विसंगत असल्याची जाणीव आहे व लेखकाच्या जीवनदृष्टीचाच तो प्रकट उद्गार आहे.

'कुसुमगुंजा' संग्रहात 'एक मित्र-एक कथा' यासारखी व्यक्तिचित्रे आहेत. तसेच 'ईर्षा' सारखी व्यक्तिचित्रणपर कथाही आहे. 'ईर्षा' ही कथा जी. एं. च्या एकूण कथासाहित्यातच वेगळेपणाने उठून दिसणारी आहे. ही कथा खेळ व क्रीडाशिक्षक यांवर आधारलेली आहे. त्यांच्या इतर कथांतून खेळांविषयी तुच्छतादर्शक, औपरोधिक उल्लेख आढळतात. उदा., हॉकी हा त्यांना 'वाकड्या काठीने कवठे घोळवण्याचा खेळ' वाटतो, पण या कथेत मात्र एका हॉकी शिक्षकाचेच हृद्य व्यक्तिचित्र आहे. एका पायाने लंगडे असलेले पठाण मास्तर ख्रिस्ती मिशनरी स्कूलमध्ये मुलांना हॉकी शिकवतात. अत्यंत मेहनतीने व जिद्दीने ते मुलांची हॉकी टीम तयार करतात. ही टीम सगळीकडे जिंकत जाते व दरवर्षी शाळेला शील्ड मिळवून देते. अशी अठ्ठावीस वर्षे नोकरी केलेले पठाण मास्तर सेवानिवृत्त होत आहेत. त्यांच्या आठवणींतून ही कथा साकार होते. पठाण मास्तरांची शिस्त व जिद्द ही त्या खेळाच्या यशामागे प्रामुख्याने आहे. त्यामुळे मुले त्यांना मानतात. ते मुलांना 'हिजडखान', 'शैतान का बच्चा', 'इब्लिस', 'मुरगी–भेकड' अशा त्यांच्या आवडीच्या शिव्या देतात ते या शिस्तीपोटी; आणि

मुलांनाही त्या शिव्यांमध्ये गैर वाटत नाही. त्या शिव्या म्हणजे त्यांच्या जिव्हाळ्याचाच भाग आहे. शाळेत हॉकीबरोबरच ते पर्शियन भाषा व इंग्लंडचा इतिहासही अस्सल गावरान मराठीत शिकवतात. त्या भाषेत रगेलपणा व रांगडेपणा आहे. जिथे खाजते तिथे खाजवायला न शरमणारी ही भाषा आहे. पण हॉकी हा त्यांचा खरा रक्ताच्या जिव्हाळ्याचा विषय. त्या विषयावर ते भान हरपून तासन् तास एकाग्रतेने बोलत राहतात. मात्र परीक्षेचे पेपर्स तपासायला आले की ते नासके मटण घेऊन आल्यासारखा चेहरा करतात आणि वडारीणसुद्धा लाजेने चोळी घालील, अशा रंगीत शिव्या देतात. पेपर तपासण्याची उदार वृत्ती त्यांनीच शाळेत सुरू केली. पण त्यांचा जिवलग मित्र डी. एस. पी. हमीद याच्या मृत्यूने ते मोडून पडतात. त्यांच्या आयुष्याचे 'झगझगणारे शील्ड विझून जाते.' या हमीदवर कधी ना कधी मात करायचीच अशा जिद्दीवर, ईर्षेवर पठाण मास्तर जगत आले. पण मरतानाही हा इब्लिस हमीद त्यांच्यावर मात करून गेला. त्या आघाताने ते मोडून जातात, अगदी एकाकी पडतात. धश्चोट आयुष्य जगणाऱ्या पठाण मास्तरांच्या निबर मनाला ही हळवी, व्यथित करणारी कातरकडा आहे. ही कथा हस्तलिखितावरूनच या संग्रहात घेण्यात आली. संग्रहात येण्यापूर्वी ती कुठेच प्रसिद्ध झालेली नाही. कदाचित जी. एं.नाच ती प्रसिद्धीयोग्य वाटली नसावी.

'एक मित्र–एक कथा' हे आठवणीवजा व्यक्तिचित्र आहे. मित्राने जी. एं. ना भाषांतरासाठी शिफारस केलेली त्याच्या आवडीची एक पाश्चात्त्य कथा-- आज ती कथाही कुठे हरवली आहे व मित्राचाही वियोग घडला आहे. अशी एक आर्त हुरहूर या आठवणीच्या अखेरीस येते. पण या निवेदनाला कथेचा घाट नाही. काहीसे सैलसर, मुक्तस्वच्छंद असे या स्मृतिप्रवाहाचे स्वरूप आहे. मात्र या व्यक्तिचित्रात जी. एं. चे रसिक, कलासंपन्न व उच्च प्रगल्भ अभिरुचीने समृद्ध असे मन प्रकटले आहे, त्या दृष्टीने त्याला महत्त्व आहे. पाश्चात्त्य चित्रपट, चित्रकला यांविषयी जाणकारीचे, व्यासंगपूर्ण संदर्भ या आठवणीत येतात. जी. एं. चे विविध कलांचे व्यासंगी व्यक्तिमत्त्व समजावून घेण्याची ही अर्थपूर्ण वाट आहे.

जी. एं. च्या ह्या व्यक्तिचित्रणपर लेखात पाश्चात्त्य दर्जेदार चित्रपटांचे व नटनटयांचे विस्तृत तपशील येतात, तसेच चित्रकला व संगीत यांसंबंधीचेही जाणकारीचे मार्मिक निर्देश येऊन जातात. रेम्ब्रँट, व्हान गॉख या चित्रकारांचे उल्लेख उच्च कोटीच्या प्रगल्भ रसिकत्वाचे निदर्शक आहेत (लाव्हा धगधगत असल्याप्रमाणे येणारे व्हान गॉखचे रंग आणि कवचकुंडले धारण करूनच कॅन्व्हासवर उतरणारे रेम्ब्रँटचे ब्रशस्ट्रोक हे तपशील त्या क्षेत्रातल्या जाणकारीचे निदर्शक आहेत). याप्रमाणेच क्रिकेटमधले मुश्ताक, नायडू वगैरेंचे भारावून जाऊन केलेले उल्लेखही आहेत.

माणूस हा अनेक वर्षांच्या सहवासानंतर, दोस्तीनंतरही पूर्ण समजेलच असे नाही. आतील खरा माणूस शेवटपर्यंत अज्ञातच राहून शेवटी प्रत्येकजण आपापल्या एकाकीपणातच संपून जातो. प्रत्येकाच्याच आयुष्यात एक गुप्त सरस्वती वाहात असते. तिची जाणीव झालीच, तर ती केवळ स्वतःलाच असते. आणि स्वतः संपून जाताना ती आपल्याबरोबरच संपून जाते. जी. एं. चा हा मित्रही असाच त्यांना अथांग, अज्ञात राहिला आहे.

मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा शोध घेताना जी. ए. ही अथांग अज्ञाताची जाणीव व्यक्त करतात. त्यांचा हा मित्र त्यांना पूर्ण उमगला आहे, असे त्यांना वाटत नाही. त्याच्यामधल्या अनेक अंतर्विसंगती, अंतर्विरोध त्यांना जाणवतात व त्यातून ते व्यक्तिमत्त्व गुंतागुंतीचे, गहन बनते. संगीताविषयी अरबट-चरबट बोलणारा (कृष्णाने कंसाबरोबरच मालकंसाचाही वध करावयास हवा होता) हा माणूस 'माझिया माहेरा जा' हे गाणे ऐकून गहिवरतो. 'पथेर पांचाली' सिनेमा पाहून दोन दिवस अस्वस्थ होतो. सैगलच्या गाण्यावर जिवापाड प्रेम करतो. गॉल्सवर्दीच्या 'ॲपल ट्री' कथेचा अत्यंत गौरवाने उल्लेख करतो. त्याच्या आवडीनिवडी व अभिरुची यांमध्ये असे अत्यंत टोकाचे चढउतार आहेत. पण तो जे करतो, ते स्वतःच्या अंतःप्रामाण्याला स्मरून, कुठल्याही बाह्य दडपणाने नव्हे. त्याच्या मनात एक प्रकारचा नितळ उघडेपणा आहे.

मित्राने जी. एं. ना भाषांतरासाठी सुचवलेली कथाही वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. मांजरी स्वतःचीच पिले खाते; पण 'अर्गसी' नियतकालिकातल्या या कथेतली मांजरी मात्र स्वतःच्या पिलांचा जीव वाचवण्यासाठी 'बुशमास्टर' या खतरनाक विषारी ... सापाशी

अनुक्रमणिका

प्राणांतिक झुंज देते. या निमित्ताने या आठवणीत नाग-सापांचेदेखील व्यासंगपूर्ण उल्लेख येतात. किंग कोब्रा, ब्लॅक माम्बा, टायगर स्नेक, फेर डी लॅन्स, अनाकोंडा अजगर, बुशमास्टर यांचे निर्देश व्यासंग दर्शवितात (पुढे जी. एं. च्या कथांमध्ये नाग-सापांचे अनेक मर्मज्ञ व्यासंगी उल्लेख येतात. नाग-सर्पांच्या प्रतिमा, प्रतीके येतात. त्यांवरच्या दृष्टांत कथाही आहेत. ह्या साऱ्यांची आद्य बीजे ह्या उमेदवारीच्या काल-खंडातील व्यासंगात दडली आहेत.). पुढे या कथेचा संदर्भ व ते मासिक जी. एं. च्या स्मरणातून हरवले. त्याचा शोध घेण्यासाठी त्यांनी केलेला आटापिटा विलक्षण आहे. पुढे मित्राचाही वियोग घडतो. या व्यक्तिचित्राच्या अखेरीस एक खिन्न उदास जाणीव आहे. सारी निष्ठा-मूल्ये ढासळत चालल्याची, जीवनाला सवंग बाजारी रूप येत चालल्याची, मृत्यूच्या जाणिवेने निर्माण होणाऱ्या वियोगाची, विकलतेची अशा अनेक छटा त्यात मिसळलेल्या आहेत. त्या मित्राचा तो आवडीनिवडीतला आग्रहीपणा, कडवेपणा, विशुद्धता हेही आता उरलेले नाही; हेही काळाच्या ओघात घडत गेलेल्या स्थित्यंतरांच्या पार्श्व-भूमीवर जाणवते.

'कुसुमगुंजा' संग्रहात अंतर्भूत नसलेल्या अशाही काही कथा १९४१-४२ च्या दरम्यान जी. एं. नी लिहिल्या. 'पगाराचा दिवस', 'डायरीची कथा', 'गुलाबाची फुले', 'हृदयातले अश्रू' इत्यादी कथा १९४२ च्या दरम्यान 'सत्यकथा' मासिकातून प्रसिद्ध झाल्या. जी. ए या वेळी अंदाजे एकोणीस-वीस वर्षांचे असावेत. हा त्यांच्या उमेदवारीचा काळ होता. कथा या वाङ्मयप्रकाराचा घाट व आपल्या विविध अनु-भूतींची रूपे शोधण्याचा हा प्रयत्न ही सुरुवातीची चाचपडती, अडखळती पावले होती. त्यात लेखकाच्या उमेदवारीची सुरुवातीची धडपड दिसते; मात्र 'डायरीची कथा'सारखा एखादुसरा अपवाद वगळल्यास बहुतेक कथा कोणत्या ना कोणत्या दुःख-भावनेशी निगडित आहेत. मानवी दुःखभोगांचा तळठाव घेण्याचा ध्यास ह्या कलावंत-मनाला सुरुवातीपासूनच ग्रासून राहिलेला दिसतो. जी. एं.ची 'चोरटा' नामक कथा 'ज्योत्स्ना' मासिकाच्या फेब्रुवारी १९४१ च्या अंकात प्रसिद्ध झाली. उपेक्षित, दीनदलित व्यक्तींच्या दुःखांविषयी जी. एं. ना असणारी प्रगल्भ, प्रगाढ, सखोल आस्था व कणव त्यांच्या सुरुवातीच्या काही कथां-प्रमाणेच (उदा., 'अंधारातील हाक', 'ग्रहण', 'होळी' इत्यादी) 'चोरटा' कथेतही प्रगटली आहे, तसेच नैतिकतेचे भानही सूचित झाले आहे. बुटपॉलिश करून पोट भरणाऱ्या 'दसऱ्या'ची ही कथा. एक दिवस दसऱ्याला एक श्रीमंत गिऱ्हाईक भेटते. त्याच्या बूटपॉलिश कामावर खूश होऊन तो त्याला अधिक पॉलिशचे काम देण्यासाठी घरी घेऊन जातो. तिथे दसऱ्या एक तान्हे बाळ खेळत असताना पाहतो. त्याला स्वतःला मूल नसल्याने त्याचे वात्सल्यभाव जागृत होतात. खेळता खेळता मुलाचा हात अंगाखाली अडकतो. दसऱ्या तो हळुवारपणे सोडवून घेत असतानाच मालक तिथे येतो व दसऱ्यावर चोरीचा आळ घेतो. मुलाच्या बिंदल्या दसऱ्या काढून घेत असावा, असा संशय त्याला येतो व तो दसऱ्याला हाकलून देतो. चांगल्या कमाईचे दसऱ्याचे स्वप्न भंगते. तो काल जसा उपाशी, अर्धपोटी राहिला, तसाच आज आणि कदाचित उद्याही राहणार आहे; कथेच्या आद्यन्ती हे सूचित होते. दसऱ्याचे दारिद्र्यापोटी निर्माण झालेले अटळ दुःख, प्रामाणिक-पणे काम करूनही त्याच्यावर आलेला चोरीचा आळ, त्याच्या पितृवत वात्सल्यभावाचा लावला गेलेला विपरीत अर्थ, हे आशयाचे काही घटक होत. दसऱ्याच्या दुःखी व दुर्दैवी भोगवट्याचेच हे दशावतार कथेच्या आशयातून सूचित होतात. पण कथेचा हा आशय अनेकपदरी दिशा व परिमाणांनी विकसित होऊन त्यास व्यामिश्र, जटिल गुंतागुंतीच्या आशयव्यूहाचे स्वरूप लाभलेले दिसत नाही; जे पुढे जी. एं.च्या कथेचे खास व्यवच्छेदक लक्षण ठरले. ह्या सुरुवातीच्या कथा एकेरी, त्रुटित, आरेखनवजा (स्केची) अशाच राहतात. तसेच त्यांतील दुःखभोगांचे स्वरूप सौम्य, कोमट (ल्युकेवार्म), चुटपुटते राहते. त्यास दाहक, विध्वंसक, विनाशकारी शोकात्मभावाचे परिमाण लाभत नाही. पात्रे व घटनाही एकेरी, सुटयासुटया, अलग व त्रुटित असतात. त्यांना वैश्विक भानाचा स्पर्श नाही. दुःखभोगाची अस्फुट, अर्धस्फुट जाणीव होते; पण स्फोटक दाहकता त्यातून प्रत्ययास येत नाही. जी. एं. च्या समृद्ध, भरीव पोताच्या प्रतिभासंपन्न शैलीची व त्यातल्या झपाटून टाकणाऱ्या सामर्थ्याचीही फारशी चाहूल लागत नाही. जी. एं. च्या 'कुसुमगुंजा'मध्ये तसेच अन्य नियत-कालिकांतून प्रकाशित झालेल्या सुरुवातीच्या कथेचे

स्वरूप हे असे आहे. कुठलीही चार-दोन माणसे उचलायची, एक-दोन प्रसंग उभे करायचे, एखादी भावना त्यात गोवायची आणि फटकन एक कथा उभी करून दाखवायची, अशा सहजतेने या कथांचे लेखन झाले असावे. या कथांमध्ये संमिश्र भावानुभूती, प्रगल्भ जाणिवा, दुःखानुभूतींची तीव्रोत्कटता, नियतिशरणता यांचा प्रमाथी, सामर्थ्यशाली प्रत्यय येत नाही. त्यातल्या दुःखछटाही सौम्य आहेत, काळीज कुरतडणाऱ्या व्यथा आहेत; काळीज फाडणारी धारदार दुःखे नाहीत. या कथा साध्या, अनलंकृत व एकेरी अनुभूतीचा आविष्कार करणाऱ्या आहेत. त्यात संमिश्र, जटिल अनुभूतींचा विणलेला बहुपेडी गोफ नाही. काव्यात्म प्रतिमांचा प्रकर्ष वा परमोत्कर्ष नाही. अधूनमधून डोकावणारी एखाद्दुसरी चुकार प्रतिमा आढळते इतकेच. जी. एं. च्या भावी कथालेखनाची आद्य पदचिन्हे त्यात आढळतात. भावी विकासाच्या दिशा सूचित होतात; सुरुवातीची अडखळती, चाचपडती पावले कशी पडत गेली, ह्याचा मागोवा घेता येतो. या दृष्टीने १९४१–४२ पासून प्रसिद्ध झालेल्या ह्या सुरुवातीच्या कथांचे महत्त्व आहे.

ह्यानंतर १९५५–५६ मध्ये 'सत्यकथा' मासिकातून जी. एं. च्या 'पडदा', 'राणी', 'गुंतवळ', 'अवशेष', 'वहाणा', 'मुखवटा' अशा कथा प्रकाशित होऊ लागल्या. ह्याच कथा 'निळासावळा', मध्ये (जानेवारी १९५९ मध्ये प्रकाशित) समाविष्ट केल्या आहेत. या कथांनी विचक्षण वाचकांचे लक्ष वेधून घेतले. १९४१–४२ पासून ५५–५६ पर्यंतच्या मधल्या दहा-बारा वर्षांच्या काळात जी. एं. ची लेखनशैली बदलत गेली. कथा या वाङ्मयप्रकाराकडे ते अधिक गांभीर्याने पाहू लागले. आणि अत्यंत निष्ठेने पुढले कथालेखन करायला प्रवृत्त झाले. या दरम्यानच्या दहा-बारा वर्षांच्या अर्थपूर्ण स्तब्धतेच्या काळात ही जडणघडण व विकास घडत गेलेला दिसतो. १९४२ पासून १९५६ पर्यंत जी. एं. च्या कथेने केवढा दीर्घ पल्ला गाठला, हे पाहून मन विस्मित होते. पाश्चात्त्य साहित्यकृतींचे त्यांनी वेळोवेळी जे अनुवाद केले, त्यांचाही मोठा वाटा त्यांच्या वाङ्मयीन जडणघडणीत आहे.

जी. एं. च्या पूर्वकालीन पारंपरिक मराठी कथेविषयीचे असमाधान जसे त्यांच्या मनात वसत होते, तसेच त्यांना समकालीन असलेल्या नवकथेविषयीही तीव्र असमाधान वाटत होते. नवकथेमागच्या मानसशास्त्रीय बैठकीचे— पात्रांच्या सखोल मनोविश्लेषणाचे— प्राणभूत वैशिष्टय जी. एं. च्या कथेने आत्मसात केले; पण नवकथेतले बहरानंतरच्या काळात निर्माण झालेले दोष व दुर्गुण तिने कटाक्षाने टाळले. नवकथेच्या आशयाच्या गाभ्याशी असलेली आधुनिक मानवाची अगतिकता, असहायता, वैफल्य, विकलता आणि परंपरेच्या मुळावर घाव घालणारी अश्रद्धा ही जी. एं.च्या कथेतही आढळते. पण त्याच्या कार्यकारणभावाची सांगड नवकथेने यंत्रयुगीन औद्योगिक संस्कृतीशी घातली, तर जी. एं. च्या कथेने त्यापलीकडे जाऊन सबंध मानवी जीवनावर वर्चस्व गाजविणाऱ्या नियतितत्त्वाशी ती घातली. त्यामुळे जी. एं. च्या कथेतल्या मानवाचे दौर्बल्य, अगतिकत्व व एकाकीपण हे अधिकच केविलवाणे झाले. मानवाची नगण्यता पराकोटीला पोचली. हे दर्शन अधिक शोकात्म व व्याकूळ करणारे आहे.

आधुनिक मानवाचे एकाकीपण, अगतिकता, दौर्बल्य, असहायता, वैफल्य व त्याच्या मनात साचलेल्या विकृतींचा, विविध परस्परविसंगत अंतर्विरोधी वृत्तिप्रवृत्तींचा तळठाव घेण्यासाठी मनोविश्लेषणाचा, मानसशास्त्रीय सत्यांचा घेतलेला आश्रय ही नवकथेची आशयनिष्ठ वैशिष्टये एकीकडे जी. एं. च्या कथेने अंगीकारली; पण त्याच वेळी तंत्रमाध्यमाच्या, आविष्काररीतीच्या संदर्भातले नवकथेचे अपुरेपण, त्रुटितता त्यांना जाणवू लागली असावी. तसेच मनोविश्लेषणाच्या केवळ तांत्रिक अतिरेकातून व्यापक जीवनाशयावरचे कथेचे ढळलेले लक्ष्यही त्यांना कुठे तरी बोचत असावे. 'नवकथा अशक्त होऊन दमेखोर झाली याचे कारण मनोविश्लेषण, मनोविश्लेषण असा धोशा करीत; बाह्य जग, त्यातील सिच्युएशन यांच्याकडे तिचे दुर्लक्ष झाले'— हे जी. एं. चे भाष्य या संदर्भात पुरेसे बोलके आहे.

१९५८–५९ च्या सुमारास मराठी नवकथेला साचलेपणाची अवकळा आली. तिच्यात तोचतोपणा जाणवू लागला. नवकथा म्हणजे मनोविश्लेषण हे समीकरण एकदा मान्य झाल्यावर, मराठी कथेत मनोविश्लेषणाकरता मनोविश्लेषण येऊ लागले. नवकथेच्या तंत्राचा साचा बनला. ज्या जाणिवा घेऊन नवकथेने जुन्या कथेची चौकट मोडली, त्याच जाणिवांनी एक नवी चौकट नवकथेच्या भोवती उभी केली.

त्यामुळे नवकथेतही मनोविश्लेषणाचे साचे, निवेदन-पद्धतीचे साचे, असे काही साचे निर्माण झाले. आघाडीच्या नवकथाकारांचे लेखन मंदावले आणि नवीन कथाकारांचे लेखन केवळ अनुकरणामुळे कृत्रिम होऊ लागले. पुन्हा एकदा मराठी कथेत साचेबद्ध, चाकोरीबद्ध चित्रणामुळे सांकेतिकता निर्माण झाली.

या पार्श्वभूमीवर जी. एं. ची कथा प्रथमच संग्रह-रूपाने (निळासावळा, १९५९) मराठी वाचकांपुढे आली. आणि मराठी कथेला नवचैतन्याचे धुमारे फुटू लागले. मराठी कथेत विविधांगी सामर्थ्याचे स्रोत व नवनवे जोम निर्माण होऊ लागले. विद्याधर पुंडलिक, श्री. दा. पानवलकर, शरद्चंद्र चिरमुले, चिं. त्र्यं. खानोलकर, कमल देसाई, दिलीप चित्रे प्रभृती अनेक कथाकार नव्या जोमाने लिहू लागले. विविध वृत्ति-प्रवृत्तींचे सकस आविष्कार घडवू लागले. पण या साऱ्यांत पुन्हा जी. एं. ची कथा तिच्या वेगळेपणाने प्रकर्षाने उठून दिसते. हे प्रकर्षाने उठून दिसणारे पृथगात्म वेगळेपण इतके, की नवकथेनंतरचे युग हे जी. एं. च्याच कथेचे युग मानावे लागेल. त्यांच्या कथेचा धर्म प्रतीकात्मक, तत्त्वचिंतनशील, शोकात्म, महाकाव्याच्या जातकुळीचा. कथा हा जी. एं. च्या केवळ लेखनाचाच नव्हे, तर जगण्याचा विषय होता. तो त्यांचा जीवनधर्म होता. कथेमध्ये त्यांनी जिण्याचे सार्थक व मानवजीवनाचे अध्यात्म शोधले. कथा या प्रकाराचे आत्मरूप त्यांनी विकसित व वृद्धिंगत केले. कथेचे आत्मरूप तिच्या सर्व सामर्थ्यांनिशी मराठी साहित्यात आविष्कृत करणारी त्यांची कथा आकलन-आस्वादाच्या, मानवी जीवनमूल्यांच्या व अस्तित्वा-र्थांच्या संदर्भात काही प्रश्न उपस्थित करते.

जी. एं. नी कथेच्या घाटाला एक जोमयुक्त, चैतन्यशील, सजीव व सेंद्रिय रूप दिले. ही कथा विलक्षण जिवंत आहे. कथा या अल्पावकाशी प्रकारात मानवी जीवनानुभूतींचे इतके विशाल, व्यापक व विराट दर्शन घडवणारा लेखक मराठी वाङ्मयात तसा विरळाच ! कथा या वाङ्मयप्रकाराची परिमाणे त्यांनी अनेक पटींनी व विविधांगांनी वाढवली. कथेला कादंबरीचे वजन व महाकाव्याचा आवाका प्राप्त करून दिला. जी. एं. च्या कथा या 'कोंडलेल्या कादंबऱ्या' किंवा 'महाकाव्याचे सुटे सर्ग' काही समीक्षकांना भासतात. या अभिप्रायांतच कथाप्रकाराच्या घाटाची अभिव्यक्तिक्षमता विस्तृत–विकसित झाल्याची नोंद आहे.

नवकथेच्या काळात मराठी कथेमधले वातावरण-निर्मिती, कथावस्तू, घटनाप्रसंगात्मक सौष्ठवयुक्त तपशील, व्यक्तिचित्रण व स्वभाव-परिपोष, शैलीमधले विशिष्टत्वदर्शक पृथगात्म तपशील, आविष्काररीतीतला सरळपणा आदी पारंपरिक घटक कालांतराने क्षीण होत गेले. क्षणिक, धूसर, तुरळक, भुरभुरत्या भावा-वस्था कृत्रिम रीत्या उबवण्यातच कथेचा घाट खर्ची पडू लागला. अर्थात, नवकथेचा ऐन बहराचा, समृद्धीचा कालखंड (१९४५–५५) ओसरून गेल्यावर जो पडता काळ आला होता, त्या काळात ही अवलक्षणे प्रकर्षाने नजरेत भरू लागली. १९५५ नंतरपासून १९५८–५९ पर्यंतचा हा कथेचा अवर्षणाचा कालखंड म्हणता येईल. या काळातल्या कथेत सर्व काही धूसर, धुकाळलेले होते. अर्थहीन व सत्त्वशून्य अशा फोलपट शब्दांची रास रचून कृतक क्षणिक भावावस्थांची शिळी अंडी उब-वण्यात ही 'तथाकथित' नवकथा धन्यता मानत होती. तिचे सुरुवातीचे सामर्थ्य व जोम ओसरला होता. नव-कथेने प्रारंभी निर्माण केलेले नवे मूलबंध पुनःपुन्हा कृत्रिम व निर्जीव रीत्या गिरवण्यातच तिची इति-कर्तव्यता होती. परिणामी ही कथा वाईट अर्थाने 'अमूर्त' झाली होती. रंग–रूप–आकारविहीन अशी बिनचेहऱ्याची अमूर्तता त्या कथेतच निर्माण झाली होती.

अशा या चेहरा व आत्मा गमावलेल्या मराठी कथेच्या पडझडीच्या अवर्षणग्रस्त काळात, जी. एं. ची कथा संग्रह रूपाने प्रथमच मराठी साहित्यात अवतीर्ण झाली व तिने मराठी कथेला नवी उभारी व नवे चैतन्य दिले. मराठी कथेचे हरपलेले 'सत्त्व' तिने तिला प्रदान केले. जी. एं. नी मराठी कथेला नवे आत्मरूप व आत्मभान दिले, कथेच्या प्राणभूत अशा कथावस्तू, वातावरणनिर्मिती, घटना-प्रसंगांचे सूक्ष्म तपशिलवार चित्रण, व्यक्तिरेखा व स्वभावपरिपोष या पारंपरिक घटकांची पुनःस्थापना केली व त्यांना त्यांचे सत्त्व प्राप्त करून दिले. ही कथा जास्त मूर्त (काँक्रिट), ठोस व आशयघन स्वरूपात नव्या सामर्थ्यानिशी उभी राहिली. हे तिचे दर्शन देदीप्यमान होते. मराठी कथेतला क्षीण, विरळ व विसविशीत झालेला आशय त्यात नव्या चैतन्याचा जोम भरून अधिक सामर्थ्यशाली

व सजीवसंपन्न केला; या अर्थाने जी. एं. ची कथा आशयवादी आहे. ती अधिक आशयसघन व आशयनिष्ठ आहे. त्यांची वाङ्मयीन भूमिकाही काहीशी अशाच स्वरूपाची आहे. सौंदर्याची व कलात्मकतेची सारी पथ्ये निष्ठेने व व्रतस्थ गांभीर्याने प्राणपणाने सांभाळून तिने आशयनिष्ठ व आशयसंपन्न असावे, असा या भूमिकेचा सारांश आहे. थोडक्यात, आकृतिवादी व आशयवादी दृष्टिकोणांचा समतोल, लयबद्ध मेळ (ऱ्हिदमिकल हार्मनी) या भूमिकेत साधला आहे, असे दिसून येईल, आणि जी. एं. ची कथा या आशयरूपनिष्ठ भूमिकेचाच प्रकट कलाविष्कार म्हणता येईल. म्हणूनच जी. एं. ची कथा तांत्रिक अंगाने फारशी प्रयोगशील होत नाही. ती तंत्रदृष्टचा प्रयोग करण्यात धन्यता मानत नाही. तिचे 'आशया'वरचे लक्ष्य कधी ढळत नाही. आणि पुढेही ही कथा आशयाचे विविध व विस्तीर्ण प्रदेश एका जीवनदर्शी महत्त्वाकांक्षेने पादाक्रांत करीत जाताना दिसते. तात्त्विक आशयाच्या विशदीकरणास जास्त सुलभ व अनुकूल असा दृष्टान्तकथा हा प्रकार तिला जात्याच स्वाभाविकतः मानवतो. ह्या प्रकारास आपल्या प्रतिभासामर्थ्याने विलक्षण व अतींद्रिय प्रकल्पनाची (फँटसी) जोड देऊन, ते या प्रकाराची अभिव्यक्तिक्षमता वृद्धिंगत व विकसित करतात. पारंपरिक रूढ रूपककथेपेक्षा जी. एं. ची ही दृष्टान्तकथा म्हणूनच जास्त सामर्थ्यसंपन्न, सजीव, कलात्मक व श्रेष्ठ प्रतीची ठरते. हे जी. एं. चे मराठी कथेला नवे योगदान आहे.

नवकथेपासून जी. एं. च्या कथेपर्यंत मराठी कथेची अमूर्तत्वाकडून मूर्तत्वाकडे जी वाटचाल होत गेली, त्या संक्रमणावस्थेला समांतर अशी घटना आधुनिक चित्रकलेच्या इतिहासातही घडलेली दिसून येते. तुलनेच्या दृष्टीने ही घटना नमूद करणे प्रस्तुत ठरावे :

दृक्प्रत्ययवाद (इंप्रेशनिझम) हा आधुनिक कलेतील आद्य संप्रदाय. क्लोद मॉने हा फ्रेंच चित्रकार या संप्रदायाचा मूळ प्रवर्तक व प्रमुख चित्रकार. एद्वार माने, पीसारो, सिस्ले, सरा इत्यादी या संप्रदायाच्या शैलीत निर्मिती करणारे अन्य चित्रकार होत. दृक्प्रत्ययवाद ही वास्तववादाची पुढची पायरी होती. हे वास्तवापलीकडचे अधिवास्तव (सुपर रिॲलिटी) होते. वस्तूचे केवळ यथातथ्य चित्रण न करता नैसर्गिक प्रकाशाच्या प्रत्ययात वस्तूची बदलती रूपे चित्रित करण्यात या चित्रकारांना खरे स्वारस्य होते. एकाच 'वस्तू'ची (ऑब्जेक्ट म्हणजे व्यापक अर्थाने निसर्गदृश्य, व्यक्ती, विविध वस्तू अशा बाह्य वास्तवाची) नैसर्गिक छायाप्रकाशाच्या प्रभावामुळे वेगवेगळी बदलती रूपे दृश्यमान होतात. ही प्रकाशाच्या सान्निध्यात वस्तूची क्षणोक्षणी बदलणारी चंचल, अस्थिर रूपेच चित्रातून पकडण्याचा ध्यास दृक्प्रत्ययवादी चित्रकारांनी घेतला होता. प्रकाशामुळे भोवतालची वस्तुसृष्टी आपणास दृश्यमान होते, तेव्हा वस्तुयोगे प्रकाशाचा येणारा प्रत्यय हेच कलावंताचे भावसत्य. प्रकाशाच्या वेगवेगळ्या बदलत्या अवस्थांमध्ये वस्तुगत वास्तवाची वेगवेगळी सत्ये प्रतीत होतात. दिनक्रमाच्या –सकाळ, दुपार, संध्याकाळ– अशा भिन्नभिन्न अवस्थांमध्ये; तद्वतच ऊन–सावली, वारा–वादळ अशा बदलत्या हवामानात प्रकाशामध्ये जे पालट व स्थित्यंतरे होतात, त्यानुसार एकाच वस्तूची वेगवेगळी रूपे दृष्टीस गोचर होतात. वस्तूवरील प्रकाशाचा हा प्रत्यय चंचल, गतिमान, अस्थिर, क्षणोक्षणी पालटणारा असा असतो. हे क्षणिक बदलते, अस्थिर दृक्वास्तव चित्रात पकडण्याची ह्या चित्रकारांची आकांक्षा होती व त्यास अनुसरून त्यांचे तंत्र व शैलीही तशीच धावती, चंचल व गतिमान अशी होती. रंगमिश्रण न करता विशुद्ध रंग जसेच्या तसे कॅनव्हासवर कुंचल्याच्या भराभर फटकाऱ्यांनी (स्लॅपडॅश) धावत्या लयीत पसरत जाणे, हे या तंत्रशैलीचे साधारण स्वरूप होते. प्रकाशाच्या योगाने दृश्यमान झालेल्या वस्तुविश्वाचा कलावंताचा दृक्प्रत्यय –बाह्य वास्तवाची कलावंताची आत्मप्रतीती, दृश्य वस्तुविश्वाची आत्मनिष्ठ अभिव्यक्ती हे दृक्प्रत्ययवादी विचारसरणीचे सार म्हणता येईल.

मराठी नवकथेनेही तत्कालीन परंपरागत साहित्यात रूढ असलेले केवळ वर्णनपर बाह्य वास्तवाचे चित्रण त्याज्य ठरवून लेखकाच्या आत्मप्रतीतीला अधिक प्राधान्य दिले. त्यातून एक 'नवे वास्तव' उदयास आले. मानसवास्तवाची संकल्पना रूढ झाली. व्यक्तिमानसाच्या क्षणोक्षणी बदलत्या विविध तरल, अस्थिर भावावस्था (मूड्स) कथेत पकडण्याचा नवकथाकारांचा प्रयत्न होता. त्यासाठी व्यक्तीच्या अंतर्मनाचे भिन्नभिन्न पापुद्रे छिलून काढण्याचे संज्ञाप्रवाही तंत्र, तसेच स्वयंचलित लेखनतंत्रही (ऑटोमेटिक रायटिंग) त्यांनी नव्याने अंमलात आणले. गाडगिळांच्या कथांतून

हे प्रकर्षाने जाणवते. तेव्हा नवकथेची प्रतिज्ञाही व्यक्तिमानसाची विविध बाह्य घटना-प्रसंगांच्या प्रकाशात क्षणोक्षणी पालटणारी, अस्थिर, चंचल भाव-रूपे शब्दबद्ध करण्याचीच होती; चंचल, क्षणिक मानसवास्तवाच्या चित्रणाचीच होती.

पुढे पुढे मात्र दृक्प्रत्ययवादी चित्रणात चित्रातील 'वस्तू' विसविशीत, विरळ होत गेली व निखळ प्रकाशाचे प्रत्यय चित्रातून उरले. रंग– आकारांच्या केवल वस्तुनिरपेक्ष अमूर्त रचनाकृतीच चित्रातून साकार होऊ लागल्या. या चित्रांतील रंगाकारांचे प्रत्ययही धूसर, धुकाळ, अस्पष्ट, संदिग्ध व कित्येकदा आरेखनवजा (स्केची) दिसत. मुळात वस्तुचित्रणा-पासून (ऑब्जेक्टिव्ह) सुरू झालेली ही चित्रणप्रक्रिया पुढे आत्यंतिक व्यक्तिनिष्ठ (सब्जेक्टिव्ह) अशा केवल अमूर्तावस्थेत अंतिमतः परिणत झाली.

आधुनिक फ्रेंच चित्रकार पॉल सेझान याची प्रति-क्रिया ह्या धूसर अमूर्ततेच्या विरोधात होती. चित्रातून नाहीसा होत चाललेला वस्तुनिष्ठ आशय मूर्त ठोस रूपात पुनःस्थापित करण्याच्या दिशेने त्याचा प्रयत्न होता. त्याला सृष्टीमध्ये सर्वत्र घनाकार (क्यूब्ज) दिसत. त्याने आपल्या कलासिद्धान्ताच्या व भौमितिक शैलीच्या द्वारा घनवादी (क्यूबिझम) संप्रदायाचा पाया घातला. 'दृक्प्रत्ययवादास (चिरस्थायी) संग्रहालयीन कलेसारखे टिकाऊ व अधिक सघन रूप दिले पाहिजे', असा त्याचा आग्रह होता. सारांश, तत्कालीन चित्र-कलेतून लोप पावत चाललेल्या वस्तुनिष्ठ आशयाची पुनःस्थापना करण्याची, मूर्त व ठोस सघन आशयाची प्राणप्रतिष्ठा करण्याची त्याची भूमिका होती. अमूर्तत्वा-कडून मूर्तत्वाकडे, धूसर संदिग्धतेकडून सघन आका-रिकतेकडे, आत्यंतिक व्यक्तिनिष्ठेतून वस्तुनिष्ठ वास्तवाकडे अशी ही संक्रमणाची दिशा व वाटचाल होती.

विरळ, विसविशीत आशयाच्या तथाकथित नव-कथेकडून जी. एं. च्या कथेकडे मराठी कथेची जी वाटचाल होत गेली, ती अशीच आशयसघनतेची द्योतक आहे. कथेच्या पारंपरिक घाटाचे व तदंतर्गत घटकांचे पुनरुज्जीवन व प्रतिष्ठापना हा या वाटचालीचाच एक भाग होता. कारण नवकथेच्या उतारवयीन उत्तर-काळात (१९५५ ते ५८–५९) मानसवास्तवाच्या व मनोविश्लेषणाच्या अतिरेकी आग्रहातून त्रुटित, सुट्या, अलग अशा भावावस्थांची क्षणिक व क्षणजीवी भुर-भुरती स्पंदने टिपणे, हेच कथेचे जीवितकार्य झाले होते. समग्र वास्तवाची प्रतीती देण्याची क्षमता कथा गमावून बसते काय, असा धोका उत्पन्न झाला होता. अशा पडझडीच्या काळात नव्या उमेदीने जी. एं. ची कथा पुढे आली व नवकथेची बलस्थाने (मनोविश्लेषणा-धिष्ठित व्यक्तिमनाच्या मानसवास्तवाचा आविष्कार) आपल्यात सामावून घेत व दोष–उणिवांना दूर सारत, मानवी जीविताचे व अस्तित्वार्थाचे समग्र वास्तव आपल्या कवेत घेऊन तिने एक उत्तुंग झेप घेतली. मराठी कथेचे आविष्कारसामर्थ्य व आशयघनता शत-पटीने वृद्धिंगत व समृद्ध केली. मराठी कथेला त्यांनी चिरस्थायी आशयघनता व समृद्ध, भरीव आविष्काराचे गर्भरेशमी भरजरी पोत दिले. एकूणच कथा या वाङ्मयप्रकाराचे आविष्कार-सामर्थ्य व आशयक्षमता (पोटेन्शियल) त्यांनी अनेक पटींनी वाढवली. आपल्या-बरोबरच आपण हाताळत असलेल्या वाङ्मयप्रकाराचे मोठेपणही वाढवत नेणारा असा साहित्यिक विरळाच !

गंगाधर गाडगीळ व जी. ए. कुलकर्णी ही मराठी कथेची दोन उत्तुंग शिखरे. मातब्बर घराणी. आधुनिक मराठी कथेची जडणघडण करण्यात हे दोन्ही प्रवाह निर्णायक ठरले आहेत. गाडगिळांची कथा स्वभावत.च प्रयोगशील आहे. गाडगिळांनी मराठी कथेच्या दालनात इतके नवनवे प्रयोग केले आहेत, की नवकथाकार ही पदवी यथार्थतेने त्यांनाच लागू पडावी. हे सर्व प्रयोग त्यांच्या कल्पक अनुभूतींतून, मनोविश्लेषणा-त्मक आशयाच्या वेगळेपणातून व त्यांच्या बहुविध संपन्न व्यक्तिमत्त्वातून निष्पन्न झाले आहेत. व्यक्ति-जीवनातल्या वेगवेगळ्या सुखदुःखमिश्रित अनुभवांकडे पाहण्याचे विविध दृष्टिकोण; अनुभव घेण्याच्या विविध पद्धती व तदनुसार आगळ्यावेगळ्या आविष्काररीती अशा सर्व अंगोपांगांनी त्यांची प्रयोगशीलता बहरली. मानवी मनाचा व अंतर्मनाचा, जाणिवानेणिवांचा मानसशास्त्रीय चिकित्सेने खोल तळठाव घेण्याची त्यांची वृत्ती पुढे मराठी कथेच्या विकासाला पोषकच ठरली. त्यातून मनोविश्लेषणात्मक आविष्कार हे मराठी कथेचे एक प्रधान अंग ठरले. ते स्वतः अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक होते. तेव्हा अर्थशास्त्रीय मितव्ययाची (इकॉनॉमी) संकल्पना त्यांच्या भाषेलाही लागू पडते. त्यांची शैली मिताक्षरी, चपखल व मोजक्या

शब्दांत नेमका आशय व्यक्त करणारी आहे. शब्दांची उधळमाधळ तिला मानवत नाही. ही शैली आशयानुरूप, काटेकोर, चिकित्सक आहे; पण रूक्ष, गद्यप्राय नाही. तिला तरल, सूक्ष्म काव्यात्मतेचे हलकेसे अंग आहे; पण ती शब्दप्रपाती नाही. नेमकेपणा, मोजकेपणा ही तिची व्यवच्छेदक लक्षणे होत. ती मितभाषी, काहीशी अबोल भासली, तरी सूचकतेने खूप बोलते. कित्येकदा काहीशी थंड, अलिप्त वाटावी अशी निवेदनाची पद्धती ती बुद्ध्याच अंगीकारते. ह्यायोगे वाचकाला काहीशा मानसिक अंतरावरच राखते. तिच्यात हळुवार-नाजूक संवेदनक्षमता, तरल संदिग्धता, अनेकार्थसूचकता आहे. ती वाचकाच्या मनात अर्थाची अनेकविध वलये जागृत करते. कथेच्या मुक्त लवचीक घाटाचे व आकारधारण-क्षमतेचे भान गाडगिळांइतके अन्य कुणाही मराठी लेखकाने प्रकट केलेले नाही. त्यामुळे त्यांच्या कथेत तांत्रिक आविष्काररीतींची वैविध्यपूर्ण प्रयोगशीलता आहे. ही प्रयोगशीलता मराठी कथेच्या भावी विकासाला पोषक व उपकारक ठरणारी आहे, ह्यात शंकाच नाही. पण व्यक्त होऊ पाहणाऱ्या अनुभवात व वाचकात लेखक एक मानसिक अंतर बुद्ध्याच निर्माण करीत असल्याने या कथांचे आवाहन सूक्ष्मतरल असले, तरी झपाटून टाकणारे नाही. ही कथा वाचकाला आपल्या प्रमाथी, आवेगी शैलीप्रपाताने भोवंडून, घुसमटून टाकत नाही. त्यात जी. एं. च्या कथेप्रमाणे अस्वस्थ, कासावीस करणारा, झपाटलेपणाचा अनुभव येत नाही. अर्थातच हा आस्वाद्य परिणामांतला फरक. तो त्या त्या लेखकाच्या संवेदनस्वभावातून, वृत्ति-विशेषांतून आलेला आणि तोही मूल्यमापनात्मक नव्हे. या कथा एकमेकींच्या समोर उभ्या केल्या, तर त्या परस्परांच्या स्वरूपांवर वेगळा प्रकाशझोत टाकू शकतील, म्हणून हा आकलनाचा एक प्रयत्न.

तथापि, गाडगीळ मानवी जीवनातल्या विविधरंगी अनुभूतींचे अधिक खुल्या वृत्तीने, मोकळेपणाने स्वागत करतात. त्यांच्या कथेत सुखदुःखांच्या, हर्षखेदाच्या अतितरल सूक्ष्मातिसूक्ष्म अनुभूती सारख्याच सक्षमतेने, साक्षातपणे प्रत्ययास येतात. हलकीफुलकी, नर्म औपरोधिक, मिस्किल, कडवट विखारी, व्यथित, चिकित्सक, कठोर विश्लेषणपर, भावार्त, काव्यात्म, हळुवार अशी अनुभूतींची नानाविध, असंख्य सूक्ष्म वलये त्यांच्या आविष्काररीतींतून, लवचीक शैलीतून व्यक्त होतात. त्यामुळे अनुभवांचे बहुरंगी, बहुढंगी वैविध्य प्रकर्षाने नजरेत भरते. अनुभवांमध्ये सकस, निकस, भव्य–क्षुद्र अशी प्रतवारी न करता, लेखक सर्वच अनुभवांना सारख्याच स्वागतशील वृत्तीने व सक्षमतेने सन्मुख जातो. त्यामुळे ही कथा अधिक खुली, मोकळी व मानवी जीवनातल्या विविध, विपुल अनुभूतींमध्ये स्वैर विहार करणारी, बहुरंगी वाटते.

जी. एं. च्या कथेतही व्यक्ती, घटना, प्रसंग यांचे वैविध्य व वैपुल्य आहे. व्यक्तींप्रमाणेच पशुपक्षी, प्राणी व वनस्पती, प्रदेश व निसर्गपरिसर यांची विविधता व वाचकाच्या मनाला थक्क करणारी सूक्ष्म तपशीलवार चित्रणे आहेत. त्यामुळे कथेला विविधांगी परिमाणे लाभतात. हे वैविध्य व वैपुल्य मराठी साहित्यात तरी अपूर्व आहे. ही कथा आशय दृष्ट्या जेवढी समृद्धसंपन्न आहे, तेवढी अन्य कुठल्याच मराठी लेखकाची नाही. ह्या विविधतेचा व वैपुल्याचा नमुन्यादाखल एक ओझरता धावता आलेख रेखाटून दाखवता येईल.

जी. एं. च्या वर्तमान, भौतिक वास्तवाधिष्ठित ज्या कथा आहेत, त्यांतल्या कित्येक कथा बेळगाव–धारवाडकडच्या कर्नाटक सीमाप्रदेशात घडतात. त्यामुळे त्यात एक स्थलपरिसराचे प्रादेशिक वैशिष्ट्य निर्माण होते. मराठी कथेत हे वातावरण तसे नवीनच आहे. काही मोजक्या कथा मुंबईसारख्या शहरी जीवनात घडतात. पण मुंबईचे हे दर्शन उबगवाणे आहे. मुंबईत लाखो लोक सामावले जातात; पण जी. एं. ची पात्रे सामावली जाऊ शकत नाहीत. माणसांच्या त्या गजबजलेल्या महासमुद्रात ती बेटासारखी एकाकी राहतात व कित्येकदा अखेर विलक्षण व्यथित व पराभूत होऊन आपापल्या गावी परततात. पण कर्नाटकलगतचा सीमाप्रदेश मात्र त्याच्या भाषिक–सांस्कृतिक वैशिष्ट्यांसह या कथांत विलक्षण सजीव होऊन उठतो. हे प्रादेशिक वैशिष्ट्य त्यांच्या मध्यमवर्गीय कथांनाही एक पृथगात्मता प्राप्त करून देते. जी. एं. च्या दृष्टांतकथांमधला निसर्ग रौद्रभीषण व कठोर आहे. सृष्टीच्या विनाशाचे 'अस्तिस्तोत्र' गाताना तो दिसतो. हा निसर्ग मानवी सुखदुःखांपासून पूर्ण अलिप्त, तटस्थ, निर्विकार व निर्मम आहे. मात्र त्यांच्या वातावरण-परिसरादी स्थलवर्णनात सूक्ष्म निरीक्षण व वैविध्य आहे. रंगगंधादी संवेदनांची दृश्यमानता आहे. पण हे रंग काळे, करडे, उग्र, तामसी आहेत. त्यांत एक

प्रकारचा वैराण रखरखीतपणा, सुन्न ओसाडी आहे. सौम्यसुखद रंगसंगतीचा प्रसन्न प्रत्यय त्यात येत नाही.

जी. एं. च्या कथेत वनस्पती–जीवनाचे विविध तपशील येतात. हे सूक्ष्म निरीक्षणातून व व्यासंगातून निष्पन्न झाले असल्याने अत्यंत प्रत्ययकारी व अपूर्व आहेत. वेगवेगळ्या वनस्पतींचे विशिष्ट नावारूपांसह सूक्ष्म वर्णन व कित्येकदा ते प्रतिमा–प्रतीकांच्या रूपांत येत असल्याने कथेला आगळे परिमाण प्राप्त करून देते.

त्यांच्या कथांतून साकारणारी प्राणिसृष्टीही अशीच वैविध्यपूर्ण व प्रत्ययकारी आहे. कुत्रा, मांजर, गाय, माकड, गोरिला, नाग, साप, अळ्या, किडे, कीटक, गिधाडे, गरुड, सरडे, कबुतरे असे असंख्य पक्षी–प्राणी त्यांच्या कथांतून दाटीवाटीने गर्दी करून वावरत असतात. त्या प्राण्यांच्या बारीकसारीक हालचालींचे, जीवनक्रमांचे सूक्ष्म, व्यासंगपूर्ण निरीक्षण त्यातून प्रत्ययाला येते. कित्येकदा त्यांचे उपयोजन प्रतिमा-प्रतीकांच्या पातळीवर होत असल्याने त्यांना वेगळी अन्वर्थकता लाभते, मराठी कथासाहित्यात वनस्पती-प्राणी वर्णनांच्या संदर्भात ही प्रक्रिया अभूतपूर्व आहे.

आणि जी. एं. च्या कथाविश्वातली माणसांनी गजबजलेली अफाट सृष्टी. ही जास्त वैविध्यपूर्ण व संपन्न आहे. त्यात वेगवेगळ्या वयोगटांतल्या, भिन्नभिन्न सामाजिक–सांस्कृतिक स्तरांतल्या माणसांची एकच एक स्फोटक संख्यात्मक गर्दी उसळलेली आहे. ज्यात ह्या मानवी विश्वाचे प्रतिबिंब उमटले आहे, अशी ही एक अपरसृष्टी आहे. पण ही माणसांची गर्दी महासमुद्रासारखी अफाट, विस्तीर्ण व खोलगट असली, तरी ह्या मानवी महासमुद्रातला प्रत्येक माणूस बेटासारखा एकाकी व इतरांपासून अलग आहे. त्यांच्यात स्नेह-सौहार्दात्मक परस्परसंबंधांचा अर्थपूर्ण व सलग असा एकात्म आकृतिबंध निर्माण होऊ शकत नाही.

माणसांच्या या अफाट सृष्टीत दारिद्र्यरेषेखाली जगणारी, भूक व उपासमार यांनी गांजलेली कुटुंबे आहेत, तसेच मानसिक व्यथांनी ग्रस्त मध्यमवर्गीय कुटुंबे आहेत. संपन्न सामाजिक स्तरांतील उच्च मध्यमवर्गीय कुटुंबेही आहेत. पण आर्थिक स्थिती किंवा सामाजिक स्तर हा ह्या कुटुंबांच्या सुखदुःखांचा विषय होऊ शकत नाही. तसाच आशयात्मक पातळीवर पात्रांच्या भवितव्याचा वा प्राक्तनाच्या जडणघडणीचा निर्णायक घटकही होऊ शकत नाही. ती केवळ एक वस्तुस्थिती असते, इतकेच ह्या भिन्नभिन्न स्तरांतल्या व्यक्तींमध्ये कारकून, मास्तर, शिक्षिका, नर्स, मोलमजुरी करणाऱ्या बाया, धरणाच्या बांधकामावर काम करणारे मजूर, कारखान्यांतले कामगार यांचे समुदाय आहेत. त्याचप्रमाणे प्राध्यापक, वकील, डॉक्टर, इंजिनीयर, हॉटेलवाले, खानावळवाले, भडभुंजे, गुरव अशा विविध पेशांतल्या व्यक्ती आहेत. तसेच आदिवासी, गारुडी, हकीम, वैदू, विदूषक आहेत. जादूटोणा, अघोरी करणी करणारे मांत्रिक आहेत, गुप्त धनाच्या आशेने रात्री-बेरात्री स्मशानात भटकणारे धनलालची अवलिये आहेत; तसेच शकून, भविष्य सांगणारे, काळी यातुविद्या (ब्लॅक मॅजिक) करणारे गूढ हठयोगी आहेत. मठांतले महंत, स्वामी, बैरागी, साधू, देवळांतले पुजारी, फकीर आहेत, तसेच भणंग, भटके मुशाफिर, दिशाहीन प्रवासीही आहेत. अन्य साहित्यकृतींतून जी. एं. च्या कथासृष्टीत अवतरलेल्या काल्पनिक व्यक्तिरेखाही आहेत. उदा, सर्व्हँटीजच्या कादंबरीतली डॉन व सॅन्को ही पात्रे आहेत. रूपवेष बदलून आलेली शलॉट, विष्णुशर्मा जसे आहेत, तसेच अश्वत्थामा, गौतम बुद्ध यांचे प्रतीकात्मक पातळीवरचे तत्त्वचिंतक दर्शनही आहे. हिंदू, ग्रीक मिथ्य-कथांतली पात्रेही रंग-रूप-वेष पालटून जी. एं. च्या कथांत अवतरली आहेत. अहिल्या, गौतम, एकलव्य, श्रावण रूपे पालटून आले आहेत. राजा ईडिपसची जगावेगळी व्यथा व मनोगंड आहे. ऑर्फियस, प्रॉमिथ्यूस आदी ग्रीक महामानवांच्या संदर्भात मानवी अस्तित्व-स्थितीसंबंधीचे मूलप्रश्न आहेत.

वेगवेगळ्या वयोवस्थांतल्या, भिन्नभिन्न प्रकृति-धर्मांच्या स्त्रिया आणि वेगवेगळ्या वयोगटांतली व परिस्थितींतली मुलेही जी. एं. च्या कथासृष्टीत वैपुल्याने आढळतात. ही वैशिष्टयपूर्ण, वैचित्र्यपूर्ण स्वभावरीतींचे, वर्तनबंधांचे आकार धारण करून साकार झालेली माणसे आहेत. व्यक्ती तितक्या प्रकृती अशा प्रकारची पृथगात्मता त्यांच्यात आढळते. अनाथ, पोरकी, अन्नाला मोताद झालेली मुले; एकमेकांना धरून राहणारी, आईबापाविना जगणारी भावंडे; जिवाला चटका लावणारी गोड, निरागस बालके; अपंग, विकलांग, मतिमंद मुले; शिशुवयीन व शालेय वयोगटातील, विद्यार्थिदशेतील मुले; पौगंडावस्थेतील मुले-मुली; नुकतेच वयात आलेले तरुण-तरुणी, अशा विविध वयो-वस्थांतली व मनोवस्थांतली मुले या कथांतून भेटतात.

अनुक्रमणिका

बालवयातच भोवतालच्या परिस्थितीतून निर्माण झालेले अजाण क्रौर्य ('राक्षस'मधली गुणी) किंवा प्रौढांच्या अमानुष पाशवी क्रौर्याला बळी पडलेली अगतिक मुलेही (अमाशी) भेटतात. हे बालविश्वही मराठी कथेला तसे अनोखे आहे. लहान मुले, तरुण, प्रौढ पुरुष माणसे यांच्याप्रमाणेच वेगवेगळया वयांच्या, भिन्न भिन्न मानसिक, आर्थिक, सांस्कृतिक स्तरांतल्या स्त्रियांनीही जी. एं. ची कथासृष्टी गजबजलेली आहे. काबाडकष्ट व मोलमजुरी करणाऱ्या बायका, नर्स व शिक्षिका, पुरुषी वखवखलेल्या वासनांची शिकार झालेल्या बलात्कारित तरुणी, दारिद्र्यातही स्वाभिमान जपणाऱ्या व कणखरपणे जगणाऱ्या मानिनी स्त्रिया; प्रौढ, प्रेमळ आई, मावशी, बहीण अशी जिव्हाळ्याच्या नात्याची हृद्य स्त्री-रूपे आणि त्याचबरोबर चंचल, उनाड, स्वैराचारी बाया अशी वैविध्यपूर्ण व्यक्तिचित्रें या कथाविश्वात भेटतात. कुलवंत, खानदानी स्त्रिया क्वचित भेटतात. प्रेयसी म्हणून स्वैराचारी, चंचल व पत्नी म्हणून बदफैली, व्यभिचारी हे त्यांना जास्त भावणारे स्त्रीचे प्रारूप (प्रोटो–टाइप) आहे. पुरुषी बलात्काराला बळी पडलेल्या अबलांप्रमाणेच पतीच्या डोळ्यांत धूळ फेकून परपुरुषाशी संग करणाऱ्या वा प्रसंगी नवऱ्याचा क्रूरपणे खून करून प्रियकराबरोबर पळून जाणाऱ्या बदफैली बायकाही आहेत.

अशी ही जी. एं. ची भिन्न भिन्न व्यक्तिरेखांनी गजबजलेली अफाट मानवसृष्टी. पण या साऱ्या भिन्न, वैविध्यपूर्ण व विपूल व्यक्तिरेखांमागे एकच एक मूलात्म, आद्यतन मानवप्रतिमा (आर्किटाइप) पुनःपुन्हा पुनरावृत्त होताना दिसते. नियतीच्या अघोरी करणीपुढे हतबल, पराभूत झालेल्या अगतिक केविलवाण्या मानवाची प्रतिमाच ह्या व्यक्तिभिन्नतेला एकरूपात बांधते. त्यामुळे ह्या वैविध्यातही एकसुरीपणा, एकारलेपणा जाणवू लागतो.

मराठी साहित्यात मध्यमवर्गीय संसारकथांची एक प्रदीर्घ परंपरा आहे. एकत्र कुटुंबपद्धती असलेल्या हरिभाऊ आपटयांच्या काळापासून ती सुरू होते. हरिभाऊ आपटयांबरोबरच महादेवशास्त्री जोशी, य. गो. जोशी, वि. स. खांडेकर, श्री. ज. जोशी, पु. भा. भावे ते आजच्या शं. ना. नवरे, व. पु. काळे, जयवंत दळवी यांच्यापर्यंत ही परंपरा थेट नेऊन भिडवता येते. कालमानानुसार सामाजिक–सांस्कृतिक–आर्थिक स्थित्यंतरांबरोबरच कुटुंबरचनेचे स्वरूपही बदलत गेले. वाडयातल्या एकत्र कुटुंबांची जागा फ्लॅटमधल्या छोटया चौकोनी कुटुंबांनी घेतली. जुनी सदाशिवपेठी संस्कृती जाऊन महानगरीय कॉस्मॉपॉलिटन आधुनिक संस्कृती आली. कौटुंबिक भावबंधांचे, सांसारिक जीवनाच्या समस्यांचे रूप पालटले. पती–पत्नीतल्या सात्त्विक, प्रेमळ, भावपूर्ण सहजीवनाचे मोल हरपले. नवनागर संस्कृतीतल्या जटिल समस्यांनी व त्यांतून उद्‌भवलेल्या सूक्ष्म, अबोध सुखदु:खमिश्रित ताणतणावांनी त्याची जागा घेतली. पारंपरिक विवाहसंस्थेला पाश्चात्त्य विचारसरणीच्या प्रभावाने तडे गेले. तडजोडीच्या तत्त्वावरच आधारलेले, कसेबसे उभे राहिलेले संसार कधी टिकले, कधी मोडून पडले. विवाहबाह्य संबंध, विवाहविच्छेद, नीती–अनीतीची कधी सैल झालेली तर कधी ढासळून पडलेली चौकट, नोकरी करणाऱ्या स्त्रियांचे प्रश्न व अशा शहरी कुटुंबांतल्या मुलांचे भावनिक प्रश्न व ताणतणाव असे असंख्य विषय मराठी मध्यमवर्गीय संसारकथेत नव्याने आले. त्यामुळे साहित्यांतर्गत व्यक्त होणाऱ्या कौटुंबिक जीवनाचा आशयच पार बदलून गेला. जुन्या संसारकथेपेक्षा ही नवी संसारकथा अधिक सूक्ष्म, जटिल, प्रगल्भ व प्रत्ययक्षम झाली, ह्यात शंकाच नाही.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर आर्थिक–सामाजिक–सांस्कृतिक स्थित्यंतरे मोठ्या प्रमाणात घडत गेली. कौटुंबिक संबंधही दुरावत, तणावत गेले. कुटुंबात राहूनही व्यक्तीला जाणवणारा एकाकीपणा, दुरावा व तुटलेपणा, कौटुंबिक नात्यांमधली विपर्यस्तता, आर्थिक ताणांची झळ लागल्याने निर्माण झालेल्या विवंचना, नोकरीनिमित्ताने स्त्री-पुरुष मोठ्या प्रमाणात एकत्र येत गेल्याने वाढलेले विवाहबाह्य संबंधांचे प्रमाण व या व्यभिचाराचे नैतिक–मानसिक परिणाम, त्यांतून उद्‌भवलेल्या विकृती व गंड, एकाकीपणा यांचे मनोविश्लेषणात्मक पातळीवरचे सम्यक्‌दर्शन नवकथेतून आधुनिक कुटुंबचित्रणाद्वारा होऊ लागले. गंगाधर गाडगीळ, अरविंद गोखले प्रभृतींची मध्यमवर्गीय आधुनिक संसारकथा प्रायः या स्वरूपाची आहे.

पण अखेर जुनी काय, नवी काय, ती मूलतः व अंतिमतः संसारकथाच राहिली. ती कौटुंबिक जीवनाच्या मर्यादित परिघातच अवतरली व वावरत राहिली. तिच्यात सुख:दुखांची सूक्ष्मता, तरलता, समस्यांची

अनुक्रमणिका

जटिलता, प्रगल्भ जीवनजाणिवा नव्याने आविष्कृत झाल्या; पण तिचे आवाहन त्या कौटुंबिक विश्वाचा मर्यादित परिघ ओलांडून त्यापलीकडे कधी गेले नाही. आणि संसारकथा म्हटली, की त्यात केवळ सांसारिक गोष्टींनाच प्राधान्य येते. जन्म, मृत्यू, अपघात, आजार, आपत्ती इ. घटना सांसारिक जीवनावर काय परिणाम घडवून आणू शकतात, हेच महत्त्वाचे ठरते. त्यापलीकडचे मानवी जीवनाच्या, अस्तित्वार्थाच्या संदर्भातले जन्म–मृत्यूचे व्यापक अधिष्ठान तिच्या कक्षेत येत नाही. भौतिक वास्तवापलीकडचा अलौकिक, आध्यात्मिक (स्पिरिच्युअल) जीवनार्थ तिच्या पलीकडेच राहतो. लौकिक वास्तवापलीकडची तत्त्वमीमांसक प्रतीकात्मकता, मानवी जीविताचे व अस्तित्वस्थितीचे मूलभूत प्रश्न, मूलभूत प्रत्यय, मूलभूत अन्वर्थकता ह्यांना स्पर्श करण्याचे प्रयोजकत्व तिच्यात नसते. तिचे सुखदुःखांचे विश्व जसे घराच्या चार भिंतीत बंदिस्त, तसेच अर्थनिष्पत्तीचे सामर्थ्य व आवाहन भौतिक वास्तवचित्रणापुरतेच मर्यादित राहते. त्यापलीकडचे व्यापक, वैश्विक ' व्हिजन 'तिला सहसा लाभत नाही.

आणि नेमके हेच ' व्हिजन ' जी. एं. च्या कथेने अचूक पकडले आहे. त्यामुळे त्यांची संसारकथा, जरी ती परंपरागत मध्यमवर्गीय पठडीतली सकृत्दर्शनी भासली, तरी स्वभावतःच भिन्न व आगळीवेगळी आहे. तिला प्रतीकात्मक पातळीवरचा तत्त्वमीमांसक (मेटॅफिजिकल) अर्थ आहे. मानवी अस्तित्वाच्या, जन्म-मृत्यूच्या, सुख-दुःखांच्या संदर्भात ती काही मूलभूत प्रश्न उपस्थित करते. शोकात्म संवेदन (ट्रॅजिक सेन्स) हा तिचा स्थायीभाव आहे. हे शोकसंवेदन नेमके कशातून निष्पन्न होते, हे पाहणेही उद्बोधक ठरावे.

जी. एं. च्या कथेने पारंपरिक संसारकथेचे सारे संचित आपल्यात सामावून घेतले आहेच. एकत्र-कुटुंबातली सनातन नातीगोती (इतकेच नव्हे, तर कुटुंबातले गाय, कुत्रा आदी जणू कौटुंबिक घटक असलेले पाळीव प्राणी) व त्यांतले उत्कट भावबंध आणि आधुनिक विभक्त कुटुंबातला व्यक्तीचा एकाकीपणा या दोहोंचेही मिश्रण त्यात आढळते. पण मुळात कुटुंबसंस्थेचा पाया असलेली कौटुंबिक स्वास्थ्याची, कुटुंबातल्या नात्यांच्या बांधीलकीची, प्रेमभावनेची धारणाच त्यात त्याज्य ठरते. कुटुंबातल्या व्यक्तींमधले परस्परसामंजस्य, एकमेकांना समजून घेण्याची निकोप वृत्ती, हार्दिक व अतूट उत्कट भावबंध ह्यांचा त्यात अभाव आढळतो. कुटुंबातल्या व्यक्तींची परस्परनाती विसकटलेली, तुटून गेलेली आढळतात. त्यामुळे ह्या कुटुंबचित्रणाचे स्वरूप विधायक (पॉझिटिव्ह) न बनता अभावात्मक, नकारात्मक बनते. आणि त्याचे भावनिक, मानसिक अधिष्ठानच खिळखिळे होते. मानवी नातेसंबंधांचे अत्यंत हृद्य, उत्कट, जवळिकीचे व आतडयाच्या जिव्हाळ्याचे दर्शन समाजातल्या ' कुटुंब ' ह्या छोट्या घटकातच आढळू शकते. पण ही संकल्पना जी. एं. च्या संसारकथांनी भ्रामक ठरवली आहे. वास्तविक स्त्री-पुरुषांचे परस्परप्रेमभावाने एकत्र येणे, सौहार्दाने व सामंजस्याने संबंध टिकवून ठेवणे ही अस्तित्वाला सार्थ ठरवणारी एक श्रेय-कल्पना; पण जी. एं.च्या कथेत ती सर्वस्वी बाद ठरते. स्त्री-पुरुषसंबंध हा कौटुंबिक नात्याचा आर्ष मूलबंध (आर्किटाइप)– आई, बाप, बहीण, भाऊ ही नाती त्यातून नंतर उद्भवतात व दुय्यम असतात. पण अस्तित्वाला सार्थ करणारे प्रेम परस्परांना अर्पण करणारे तृप्त स्त्री-पुरुष जी. एं.च्या कथेत अपवादानेही आढळत नाहीत आणि सुखी कुटुंबजीवनाचा हा मूळ पायाच उखडला जातो. परिणामी उद्ध्वस्त कुटुंबजीवनाचे शून्य सांगाडेच त्यांच्या संसारकथांतून आढळतात. अत्यंत भेसूर, कळाहीन व विद्रूप बनलेली ही कुटुंबे गडद शोकात्म प्रत्यय देतात. स्त्री ही प्रेयसीच्या रूपात चंचल, तर पत्नीच्या रूपात स्वैर व्यभिचारिणी अशी दृढ धारणा यामागे दिसते. परिणामी पुरुषाचे जीवन दुःखी, विकल, विकृत, पराभूत होते. स्त्री-पुरुषांमध्ये मानसिक पातळीवर सौहार्दाचे प्रेमपूर्ण नाते संभवत नाही. पशुपातळीवरचा शारीरभोग, बलात्कार, वासनामय बुभुक्षित व्यभिचार, स्त्री-पुरुषांनी लैंगिक आकर्षणाचा, कामवासनेचा शस्त्र म्हणून आपल्या जोडीदाराविरुद्ध सूडबुद्धीने केलेला वापर अशा छटा स्त्री-पुरुषसंबंधात आढळतात. पुरुषाने फसवल्याने, बलात्कार केल्याने उद्ध्वस्त झालेली स्त्री-जीवनेही या कथांत आहेत; पण पुरुषी वासनेपेक्षाही दैवी नियतीच्या, प्राक्तनाच्या या स्त्रिया भोगबळी आहेत, असेही जाणवते. एकूणच स्त्री-पुरुष नात्यातली, प्रेमसंबंधातली सांसारिक पातळीवरची अर्थवत्ता त्यात जाणवत नाही, हेच खरे ! या अर्थानेही जी. एं.ची संसारकथा मराठी पारंपरिक कुटुंबकथेपेक्षा वेगळी पडते. कौटुंबिक जीवनाचे मूळ अधिष्ठानच उखडलेल्या उद्ध्वस्त कुटुंबांच्या व त्यांतल्या

विलक्षण एकाकी, पराभूत व दुबळ्या व्यक्तींच्या या संसारकथा आहेत.

एकसारख्या तोंडावळ्याच्या सुखी कुटुंबांची चित्रे रंगवण्यात जी. एं. ना स्वारस्य नाही; तर प्रत्येक दुःखी कुटुंबाच्या दुःखभोगांचे अनन्यसाधारण स्वरूप ते खोलात जाऊन शोधतात. जी. एं. च्या कथांतील व्यक्तींच्या यातना जीवघेण्या असतात आणि म्हणून त्यांचा आविष्कारही भेदक असतो. माणसाच्या मनात खोलवर जाऊन त्याच्या आंतरिक संवेदनांचे चित्रण करताना ते त्या व्यक्तीचे सर्व अंतरंग ढवळून काढतात. मनोविश्लेषणाची सूक्ष्मता एवढी, की भावनांचे व संवेदनांचे एकेक पदर वेगवेगळे करून माणसाच्या मनाचे दर्शन उघडयावाघडया स्वरूपात घडवतात. नवकथेने मराठी कथेला दिलेले हे मनोविश्लेषणाचे सामर्थ्य जी. एं. नी केवळ आत्मसात केले एवढेच नव्हे; तर ते अधिकच सामर्थ्याने, प्रत्ययकारकतेने वृद्धिंगत करून त्याची आविष्कारक्षमता प्रचंड प्रमाणात वाढवली. जी. एं.च्या कथांतून भेटणारी माणसेही लोकविलक्षण असतात. वरून वाटतात साधी; पण त्यांच्या अंतरंगात जीवघेण्या यातनांचा, दुःखरसायनांचा काळा लाव्हा खदखदत असतो. या साऱ्या व्यक्तींच्या जीवनात काही लोकविलक्षण घडत असते, त्यांचे अंतरंग म्हणजे प्रचंड ज्वालामुखी असतो. जी. एं. ची कथा मानवाच्या अथांग दुःखांचा, यातनाभोगांचा परोपरीने सखोल वेध घेते. त्यांच्या प्रमुख पात्रांच्या भावनांत अनेक पात्रांचे पदर गुंतलेले असतात. त्यामुळे या सर्वांच्या भावनांची जी गुंतवळ होते, ती सोडवताना अनेक व्यक्तिमनांच्या व्यथांचे दर्शन जी. ए. आपणास घडवतात. त्यांच्या कथांतून भेटणाऱ्या प्रत्येक पात्राचे दुःख वेगळे असते. त्याच्या यातना विपरीत असतात. सारांश, माणसाच्या भोगवटयाला पूजलेली परोपरीची दुःखे, यातना यांचे तीव्रदाहक, काळे गडद रसायन त्यांच्या कथेच्या गाभ्यातून तीव्र आवेगाने उफाळून येते; ते वाचकाला विलक्षण अस्वस्थ, कासावीस करते. ही दुःखे काहीएक आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक परिस्थितीतून निर्माण होतात. कधी व्यक्तीची मानसिकताही तिच्या दुःखाला कारणीभूत होते. पण ही कारणे केवळ बाह्यस्वरूपी व निमित्तमात्रच ठरतात. सर्वव्यापी व सर्वसत्ताधारी नियतीने त्या त्या माणसांची प्राक्तनेच तशी घडवलेली असतात. आणि ही दुःखे त्यांच्या प्राक्तनाचे भोग असतात व ते भोगूनच संपवायचे, त्याला अन्य पर्याय नाही, अशी एक अटळ अनिवार्यता ह्या दुःखभोगांना प्राप्त होते. त्यामुळे ती अधिकच दुःसह, मरणप्राय व भयावह बनतात. परिणामी त्यांच्या कथांना नियतिवादी शोकांतिकेचे वळण लाभते. दारिद्र्यरेषेखाली जगणाऱ्या कुटुंबातली भूक, उपासमार व दैन्य ह्यांचे अत्यंत तीव्र प्रत्ययकारी चित्रण जी. एं. च्या काही कथांतून आढळते. हे चित्रण वाचकाला अस्वस्थ, कासावीस करून सोडते. पण उद्या परिस्थिती बदलली म्हणजे त्या व्यक्तींची दुःखे नाहीशी होतील, असा भाबडा आशावाद त्यात नाही, दुःखांची जातकुळी बदलेल, इतकेच. आर्थिक दृष्टया संपन्न व उच्च सामाजिक-सांस्कृतिक स्तरांतल्या व्यक्तींची दुःखे वेगळी, अधिकतर मानसिक स्वरूपाची असू शकतील. एकाकीपण, लैंगिक उपासमार, विकृती, माणसाचे माणसाला समजून न घेणे, संवादशून्यता व त्यातून येणारे तुटलेपण अशा प्रकारची या दुःखांची रंगसंगती आहे. शब्दमाध्यमातून परोपरीच्या मानवी दुःखानुभूतींची सूक्ष्म, विराट, तीव्र गडद चित्रे रंगवणाऱ्या या कलावंताचे रंगपात्र (पॅलेट) काळ्या करड्या, निळ्या सावळ्या, विषण्ण मातकट, खिन्नउदास रंगांनी भरून गेले आहे. सायंकाळच्या सावळ्या मेघांनी काळवंडलेल्या नियतीच्या आकाशाची शोकाकुल छाया या सृष्टीवर पसरली आहे. त्यात प्रसन्न उबदार रंगसंगतीला फारसा वाव नाहीच. त्यातून व्यक्त होणाऱ्या दुःखाला सोपे, सुलभ पर्याय नाहीत. 'वृद्धाश्रम बांधून किंग लियरची समस्या सुटणार नाही', असे जी. एं. नी एके ठिकाणी म्हटले आहे. मानवाच्या वाटयाला येणारे दुःखभोग अटळ, अनिवार्य आहेत व ते त्याने भोगूनच संपवायचे आहेत, हेच त्यांना त्यातून सुचवायचे आहे. बरे, ही दुःखे भोगून माणसाच्या आयुष्याला काही सत्त्वसंपन्नता येते का ? – तर तसेही जी. एं. च्या कथेत दिसत नाही. दारिद्र्यात जपली जाणारी नैतिक मूल्ये, कणखर स्वाभिमान, त्यागी ध्येयवादी वृत्ती, प्रेमसाफल्य या साऱ्या गोष्टी आधुनिक जीवनकलहाच्या संदर्भात अर्थहीन, अप्रस्तुत ठरतात, तशा त्या जी. एं. च्या कथेतही दिसतात. दारिद्र्यात जपला जाणारा स्वाभिमान व वृत्तीचा कणखरपणा जी. एं. च्या प्रारंभीच्या काही कथांत आढळतो; पण त्यात कुठे सात्त्विक समाधानाचा भाव

नाही. परमेश्वराची आठवण नित्य चिरंतन राहावी म्हणून दुःखे, विपत्ती मागून घेणाऱ्या कुंतीचा धर्मभोळा भाव त्यात नाही. इथे त्यांची कथा पारंपरिक भारतीय जीवनधारणेपासून अलग पडलेली दिसते. माणसाला आध्यात्मिक भावात जी सांत्वना आढळते व दुःख सोसण्याचे धैर्यबळ येते, ते जी. एं. च्या कथेत नाही. त्यांच्या कथेत अध्यात्मभाव असलाच, तर तो कडकडीत शुष्क वैराग्य झळांचा व संदेहवादी–किंबहुना निरीश्वरवादी आहे. त्यात ईश्वरी कृपाप्रसादाचा धर्मभोळा भाव यत्किंचितही नाही. ही जाणीव त्यांच्या दृष्टान्तकथांतून अधिक उघड व ठाम स्वरूपात प्रकटली आहे. पण तिचे अध्याहृत अधिष्ठान त्यांच्या मध्यमवर्गीय संसारकथांमध्ये सुप्तपणे आहेच. हे शोकसंवेदन व त्यामागची प्रतीकात्मक, आध्यात्मिक अनुभूती हे मराठी कथा-साहित्यात तरी अपूर्व असे दृश्य आहे. जी. एं. च्या कथांतली माणसे ह्या अटळ दुःखभाराने वाकतात, मोडून पडतात; अगतिक, विकल, पराभूत होतात. त्यांचे दौर्बल्य, केविलवाणेपणा, परिस्थितिशरण व दुःखशरण वृत्ती वाचकाला घुसमटून, गुदमरून टाकते. त्याची चमत्कारिक कोंडी करते. त्याला कासावीस करते. जीवनाचा हा अर्थ वाचकाला भावत, सोसवत नाही; तरीही कथा विलक्षण झपाटून टाकते. हे तिचे आगळे सामर्थ्य मनाला स्तंभित करणारे आहे. जगण्यातली अभावात्मक, नकारात्मक स्थिती ही कथा वाचकाच्या मनावर ठसवते. आजच्या यंत्रयुगीन, अश्रद्ध जीवनजाणिवांशी जी. एं. च्या कथांतली मानवप्रतिमा तशी सुसंवादी व समांतरच आहे. म्हणूनच ती इतक्या प्रखर धारदारपणे थेट वाचकाच्या काळजाला भिडते.

जी. एं. च्या कथांमध्ये कौटुंबिक नातेसंबंधाचे चित्रण एका प्रतीकात्मक पातळीवर एकूणच मानवी नातेसंबंधांचे व्यापक स्वरूप शोधण्याच्या संदर्भात केलेले आढळते. त्यामुळे त्यांच्या मध्यमवर्गीय संसारकथाही कुटुंबाच्या मर्यादा ओलांडून वैश्विक, मूलभूत व आदिम नातेसंबंधाच्या पातळीला जाऊन भिडलेल्या दिसतात. आई, बाप, मुलगा, मुलगी, भाऊ, बहीण, वडीलधाऱ्या मावशी, मामा, घरातले पाळीव प्राणी ह्या सर्व घटकांचा मिळून कौटुंबिक नातेसंबंधाचा एक आकृतिबंध सिद्ध होतो. पण जी. एं. च्या कथेत तो कधी परिपूर्ण वा अर्थपूर्ण स्वरूपात जाणवत नाही. नियतीपुढे हतबल ठरलेला एकाकी मानव हीच कोणत्याही नातेसंबंधाची अंतिम परिणती, अंतिमोत्तर ठरते. हाच मूलबंध जी. एं.च्या संसारकथांतून वारंवार पुनरावृत्त होत राहतो. परिणामी संसारकथांतल्या शोकात्मभावाचे हेच मर्म व मूलकारण ठरते. पारंपरिक कुटुंबव्यवस्थेतला कोणताच नातेसंबंध (पती–पत्नी, आई–बाप व मुले, भाऊ–बहीण, काका–मामा – आत्या–मावश्या इत्यादी नातीगोती; कुत्रा, मांजर, कबुतर, पोपट असे पाळीव प्राणी इत्यादी) जी. एं. ना अर्थपूर्ण वा भावसंपृक्त असा प्रतीत होत नाही, तर मानवी नात्यातला तुटलेपणा, विसकटलेपणा, विसंवाद, बेबनाव, संवादाचा अभाव वा संवादशून्यता किंवा नात्यातले विकृत, विपरीत संबंध ह्यांचाच प्रत्यय येतो. ही कुटुंबव्यवस्थेतली मूलभूत अभावात्मक व नकारात्मक अवस्था आहे व तिचेच शोकात्म दर्शन जी. ए. तीव्र प्रखरपणे घडवतात. आजच्या कौटुंबिक विघटनाच्या, मूल्यऱ्हासाच्या व अवमानवीकरणाच्या (डीह्यूमनायझेशन) युगधर्माला ते साजेसेच आहे. आजच्या अस्वस्थ व अश्रद्ध व्यक्तिमानसाचा तो प्रकट उद्गार आहे. त्याच्या प्रत्ययकारितेचे रहस्य या युगमनाच्या आक्रंदनाच्या स्फोटकतेत दडले आहे. अशा एका जीवनदृष्टीचा व त्यातून उद्भवलेल्या धारणेचा सातत्याने व व्रतस्थ इमानाने, कठोर निग्रहाने पाठपुरावा करीत राहणे हे दृश्य केवळ मराठी कथेतच नव्हे, तर एकूणच मराठी साहित्यात अपूर्व आहे. जी. एं. च्या कथेची अनन्यसाधारणता अशा सातत्यपूर्ण आविष्कारात आहे व तिच्या मर्यादाही या धारणेतूनच निष्पन्न होतात.

मानवी नातेसंबंध ही 'वेडी, अर्थहीन गुंतवळ' आहे, निरर्थक शून्यांची गिचमिड आहे, असेच या जीवनदृष्टीला भावते. हेच कौटुंबिक नातेसंबंधाचे अंतिम व निर्विवाद सत्य असेलच, तर असू शकेल. जी. एं. ची कोणतीही संसारकथा व त्यातला कोणताही नातेबंध अखेर ह्याच अंतिम प्रस्थानाच्या दिशेने मार्गस्थ होताना दिसतो. मग या मानवी नातेसंबंधात किंवा अधिक व्यापक अर्थाने मानवी अस्तित्वाच्या धारणेत श्रेयस्कर असे काही संभवतच नाही का ?– तर असे श्रेयाचे 'चकवे' अधूनमधून लागत असतात (उदा., प्रौढ स्त्रीचा वात्सल्यभाव; पण त्यालाही ताटातुटीचा, वियोगाचा शाप आहे. विशुद्ध कला-सौंदर्यासक्ती; पण त्यातही व्यावहारिक डागाळलेपणाचे हीण मिसळतेच. असे हे काही चकवे.); पण निमिषार्धातच

दृष्टिभ्रम म्हणून ते विरून जातात. ही वाळवंटातली मृगजळे दिसता दिसता दिशेनाशी होतात. आणि मग संभ्रम पडतो, मुळात असे काही अस्तित्वात तरी होते का ?– जी. एं. ची कथा ही अशी संभ्रम व प्रश्न उपस्थित करणारी कथा आहे. म्हणून तिची बैठक तत्त्वचिंतनशील आहे. त्यामुळे त्यांची लौकिक वास्तवाची संसारकथाही मूलतः तात्त्विकच आहे. तिच्यात प्रतीकात्मक पातळीवरची आध्यात्मिक संवेदना आहे. तिच्या लौकिक रूपातच पारलौकिक सत्त्व (इसेन्स) सामावलेले आहे. तिची भूमी भौतिक वास्तवाची असली, तरी आकाश आध्यात्मिक आशयाचे आहे. त्यामुळे जी. एं. ची वास्तवकथा व दृष्टान्तकथा ह्या मूलतः भिन्न नसून, ती परस्परांचीच बदलती रूपे-प्रतिरूपे आहेत. दृष्टान्तकथा हा संसारकथांचाच आध्यात्मिक प्रवासातला पुढचा विकासाचा टप्पा आहे. त्यामुळे दृष्टान्तकथेच्या टप्प्यावर जी. एं. ची कथा सर्वस्वी आमूलाग्र बदलली, असे म्हणता येत नाही. भौतिक स्थलकालबद्ध आशयाच्या कक्षा ओलांडून ही दृष्टान्तकथा आध्यात्मिक, तत्त्वमीमांसक अशा वैश्विक आशयाच्या पातळीवर जाऊन पोचते, असे मात्र म्हणता येईल. ही प्रक्रिया साहजिकच मूर्ताकडून अमूर्ताकडे, ऐलाकडून पैलाकडे, सान्ताकडून अनन्ताकडे झेपावणारी आहे, असेही जाणवते. ती गहनगूढ चिंतनशील तात्त्विकतेचा व तरल, धूसर काव्यात्मतेचा अधिक आश्रय घेताना दिसते.

जी. एं. नी मराठी कथेच्या आशयाची व्याप्ती वाढवली. मानवी जीवनाशयाची नवनवी परिमाणे, नव्या दिशा त्यांच्या कथेने धुंडाळल्या. मराठी कथेत पूर्वी कधी आले नव्हते असे विषय, सांस्कृतिक प्रदेश, घटना, अनुभूती त्यांनी मराठीत आणल्या. मराठी कथेच्या आशयाच्या कक्षा रुंदावण्याचे श्रेय त्यांना प्रामुख्याने आहे. हा नवा आशय सामावून घेताना कथेच्या घाटाच्या शक्यता व क्षमता वाढत गेल्या. मुळात कथा हा अतिशय लवचीक व मुक्त असा अभिव्यक्ती-प्रकार आहे. ही कथेच्या घाटाची अभिव्यक्तिक्षमता जी. एं. च्या कथेने अनेक पटींनी वृद्धिगत-विकसित केली. ह्या दृष्टीने त्यांच्या दृष्टान्तकथांचा विचार होऊ शकतो. मध्यमवर्गीय कौटुंबिक जीवनाच्या चाकोरीत अडकून पडलेली पारंपरिक मराठी कथा त्यांनी मुक्त– मोकळी केली, नव्याने सचेत केली. त्यासाठी रूढ रूपककथेचा रूपबंध नव्या दृष्टान्तकथेमध्ये रूपांतरित केला. आधुनिक मिथ्यकथा घडवली. प्राचीन आख्यायिका नव्या आशयाला सन्मुख केली. पारंपरिक बोधकथेतून अस्तित्वशोधक आशयाचा बोध घडवला. कहाणीच्या पारंपरिक घाटामध्ये आधुनिक जीवनजाणिवा मुखर केल्या. अशा रीतीने पारंपरिक कहाण्या, आख्यायिका, बोधकथा, मिथ्यकथा, लोककथा, रूपकप्रचुर दृष्टान्तकथा आदी अनेकविध कथात्म रूपबंधांचा आधुनिक जीवनाशयाच्या, भौतिक प्रश्नांच्या व वैश्विक तत्त्वचिंतनाच्या आविष्कारार्थ नव्या जोम-सामर्थ्यानिशी वापर करून त्यांनी कथेच्या घाटाच्या क्षमता वाढविल्या; मात्र हे करीत असता त्यांची कथा नवकथेप्रमाणे कथानक गमावून बसली नाही. त्यांच्या कथेला ठसठशीत, बांधेसूद, पेचदार कथानक असते. त्यात बरेच काही घडत जाते. महाकाव्याप्रमाणे त्याचा पल्ला व झेप मोठी आहे. जीवनाचा विशाल पट ती उलगडून दाखवते. त्यांच्या कथेला महाकाव्याचे परिमाण व कादंबरीचे वजन लाभले आहे. मानवी जीवनाच्या गाभ्याला स्पर्श करून त्यातील मूलभूत प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी त्यांच्या कथा रूपकात्मक आविष्काररीतीचा–दृष्टान्तकथांचा–आश्रय घेतात. त्या कथांत लोकसाहित्याचे वैचित्र्यपूर्ण प्रकल्पन, मिथ्यकथांचे दिव्य सामर्थ्य आणि वैश्विक सत्याचा शोध घेण्याचा तत्त्वचिंतक ध्यास या गुणवैशिष्ट्यांचा समुच्चय व परमोत्कर्ष आढळतो. ह्या वैशिष्ट्यांनीच जी. एं. ची कथा मराठी कथासाहित्यात अनन्यसाधारण व पृथगात्म ठरली आहे.

जी. एं. च्या कथेने आशयाचे जे अनेकविध, विस्तीर्ण प्रदेश पादाक्रांत केले; त्या संदर्भात ही कथा आशय दृष्ट्या प्रयोगशील आहे, असे म्हणता येईल. आदिम–आदिवासी जीवनाचे संस्कृतिपूर्व व संस्कृतीच्या प्रारंभकालीन स्थित्यंतराचे चित्रण (गोरिला, कळसूत्र); प्राचीन ग्रीक-सदृश संस्कृती व ग्रीक शोकात्मिकेचा घाट (इस्किलार); पौर्वात्य अरबी वातावरण (गुलाम); 'पंचतंत्र'कर्ता पंडित विष्णुशर्मा; कुटिल राजनीतीमध्ये पारंगत असलेला व राजदरबारात अपमानित झाल्याने सूडाने पेटलेला महत्त्वाकांक्षी आर्य चाणक्य व संस्कृत नाटकांतील परंपरागत विदूषक यांच्या मिश्रणातून साकार झालेली विदूषकाची व्यक्तिरेखा व त्या द्वारे घडविलेली मध्ययुगीन भारतीय

अनुक्रमणिका

राजकारणातील धूर्त, पाताळयंत्री कपटनीतीचा भेदक आविष्कार (विदूषक) व संस्कृतप्रचुर शब्दकळेने तोललेला प्राचीन हिंदू परंपरेचा आशय (रत्न); हिंदूंचे सनातनी अध्यात्म व धर्मश्रद्धा यांतला फोलपणा (ठिपका, साधू, प्रवासी इत्यादी); प्राचीन भारतीय मिथ्यकथांचे आधुनिक जीवनाशयाच्या संदर्भात अन्वर्थक उपयोजन (एकलव्य, श्रावण, राम, अहिल्या व शिळा आदी मिथ्यकथांची बदलती रूपे; अश्वत्थाम्याची चिरंतन वेदना व गौतम बुद्धाचे शांतीचे तत्त्वज्ञान यांतला अंतःसंघर्ष); तद्वतच प्राचीन ग्रीक मिथ्यांचा आधुनिक जीवनजाणिवांच्या व मानवी अस्तित्वार्थाच्या संदर्भात, रूपवेष पालटून घडवलेला नावीन्यपूर्ण आविष्कार (राजा ईडिपसचे ' इस्किलार '-मधले मिथ्य; ऑर्फियस, प्रॉमिथ्यूस, ' एका देवाचा मृत्यू ' इत्यादी); अन्य पाश्चात्त्य, जगद्विख्यात साहित्यकृतींतून पात्रे उचलून त्यांना दिलेला आधुनिक जीवनजाणिवांच्या संदर्भातला नवा अर्थ व त्यानुसार त्यांची केलेली पुनर्रचना (' यात्रिक ' कथेतली सर्व्हँटीजच्या ' डॉन क्विक्झोट ' कादंबरीतली डॉन व सॅन्को ही पात्रे. टेनिसनच्या ' लेडी ऑफ शलॉट ' काव्यामधली उंच बुरुजाच्या किल्ल्यात बंदिवान झालेली राजकन्या व भडभुंजाच्या टीचभर दुकानात कैद होऊन आयुष्याची जन्मठेप भोगत असलेली पांगळी काशी ह्यांच्या व्यथांची एकत्र घातलेली सांगड; त्यातून जाणवणारी कल्पनारम्यतेची निरर्थकता व भोवतालचे उग्र, कठोर वास्तव यांचा द्वंद्वात्मक आविष्कार); तसेच काल्पनिक, पौराणिक, ऐतिहासिक व्यक्तिरेखांची प्रकल्पनाच्या अद्भुत पातळीवर ' भेट ' घडवून त्यातून आविष्कृत केलेला तत्त्वचिंतनपर आशय (उदा., ' भेट ' या दृष्टान्तकथेतले अश्वत्थामा व गौतम बुद्ध) इत्यादी. अशी ही मानवी जीवनाशयाची विविध, विस्तीर्ण व अनेकदिशीय व्याप्ती जी. एं. च्या कथेने स्वतःच्या व एकूणच मराठी कथेच्या आशयाभिव्यक्तीच्या परिसरक्षेत्रात सामावून घेतली आहे. वास्तविक आशयाच्या ह्या नव्या दिशा व परिमाणे मराठी कथेच्या पुढच्या वाटचालीस प्रेरणादायी व पोषक ठरावीत; पण त्याचे फारसे प्रत्यंतर अद्याप तरी येत नाही. ह्या नानाविध दिशांनी मराठी कथेचा विकास घडताना अद्याप तरी दिसत नाही.

जी. एं.ची प्रतिमा–प्रतीकांनी समृद्ध व वजनदार शैली मराठी साहित्यात अपूर्व व अनन्यसाधारण ठरली आहे. ते एका वेगळ्या अर्थाने ' शैलीकार ' लेखक आहेत. कारण त्यांनी स्वतःची पृथगात्म शैली प्रयासपूर्वक, आशयाच्या गरजेनुरूप घडवली आहे. मात्र ते रूपवादी पंथाचे लेखक नव्हेत. केवळ शैलीचे शैली म्हणून स्तोम माजवणारे सांकेतिक शैलीकरण (स्टायलायझेशन) त्यांच्या कथांमध्ये दिसत नाही; तर शैली हे आशयाचे वाहन असल्याचे त्यांचे भान कधीच सुटत नाही. त्यामुळे आशयभिन्नतेनुसार ती वेगवेगळी रूपे धारण करते. कधी संस्कृतप्रचुर, तर कधी ग्रीक, अरबी वातावरण साक्षात करणारी शब्दकळा; भौतिक वास्तववादी कथांत ती विलक्षण ऐंद्रिय संवेदनोत्तेजक, कधी अत्यंत तरल, भावगर्भ, काव्यात्म; तर कधी ग्राम्य बोलीभाषेची प्रादेशिक रूपे शब्दबद्ध करणारी, कधी औपरोधिक कडवट विखारी; तर कधी विलक्षण कोवळी, निर्व्याज, निरागस; अत्यंत कल्पकताप्रचुर, तर कधी तत्त्वचिंतनशील, अमूर्त, भाष्यगर्भ अशी असंख्य नानाविध रूपे ती धारण करते. मात्र कधीही ती शैली म्हणून स्वायत्त, स्वतंत्र रूपात अस्तित्वात येत नाही, तर नित्य आशयवादी व आशयशरण असते. पण प्रत्येक शब्दकळेवर खास जी. एं. ची म्हणून एक नाममुद्रा उमटलेली असते. ह्या दृष्टीने ती अपूर्व, अनन्यसाधारण आहे. आणि आशयवादी असली, तरी ' शैली ' म्हणून वेगळी जाणवत राहते. पाण्यात पडलेल्या वस्तूच्या प्रतिबिंबासारखी ती आहे. तिला वस्तू म्हणून तिचे वेगळे अस्तित्व आहे; पण पाण्यातले प्रतिबिंब म्हणून ती पाण्याशी एकरूप आहे. तशी ही शैली आशयाशी एकरूप आहे; पण वस्तुबिंब म्हणून वेगळी जाणवणारी आहे.

कोणत्याही श्रेष्ठ साहित्यकृतीत विचार, भावना व संवेदना ह्यांचा सहजयोग जुळून यावा लागतो. आणि तसा तो फार दुर्मिळ आहे. जी. एं. च्या कित्येक कथांमध्ये मात्र या गुणांचा परमोत्कर्ष आढळतो. त्यांच्या कथेच्या गाभ्याशी वैचारिक आशयाचे सूत्र आहे. त्यांच्या कथांचे आवाहन हृद्य, भावनोत्कट आहे. इतकेच नव्हे, तर कित्येकदा वाचकाच्या मनात तीव्रदाहक, प्रमाथी भावकल्लोळ उसळविण्याचे सामर्थ्य त्यांत आहे. त्यांच्या शैलीमध्ये संवेदनानिष्ठ प्रतिमांचे व विचारघन समृद्ध प्रतीकांचे आकृतिव्यूह दिसतात. दृक्-श्राव्यादी संवेद्य प्रभाव साधणारी काव्यात्म लय व तत्त्वचिंतक

प्रतीकात्मकता यांचा सहज मिलाफ जाणवतो.

इतकी संवेदनानिष्ठ काव्यात्म प्रतिमांची जटिल व गुंतागुंतीची, लयबद्ध रचना मराठी साहित्यात तरी, खानोलकरांचा एकमेव अपवाद वगळता दुर्मिळच आहे. जी. एं. मधल्या कलावंताचे व्यक्तिमत्त्व बहुमुखी आहे. त्यात चित्रकार–शिल्पकार–वास्तुकार, संगीतज्ञ, सूक्ष्म नाजूक कोरीव अलंकरण करणारा कारागीर आदींच्या गुणांचा समुच्चय आहे. शिवाय कोठल्याही कलावंताच्या ठायी असावी लागते तशी उत्तुंग कल्पकता व स्वतंत्र सर्जनशीलता आहे. त्यामुळे चित्रकलेची दृश्यात्मकता व रंगसंवेदना; शिल्पाचे सघन सौष्ठव; वास्तुशैलीतील आकार–अवकाशाचे कलात्मक संयोजन साधणारी रचनात्मकता; संगीताच्या स्वरांसारखी आरोही-अवरोही लयतालबद्धता; नृत्यशैलीतील मूर्त शारीर अभिव्यक्तीतून अवकाशात प्रकटणारे अमूर्त आकृतिबंध अशा सर्व कलागुणांचा एकात्म प्रत्यय जी. एं. च्या भाषाशैलीतून येतो. विलक्षण कल्पकतेने रसरसलेली प्रतिमासृष्टी व अमूर्त चिंतनशील प्रतीकात्मकता यांचे एकजीव रसायन या शैलीत आढळते. ही शैली अत्यंत प्रयासाने घडवलेली; पण सहजप्रवाही, नैसर्गिक भासते. ती कृत्रिम, निर्जीव, कारागिरीवजा व अलंकरणप्रचुर, शब्दजड होत नाही. अशा प्रकारच्या रचनानिष्ठ शैलीचे हे सर्व अवगुण तिने कटाक्षाने टाळले आहेत. ह्याचे कारण तिच्यातला साक्षात जिवंतपणा, झपाटलेपणा; विलक्षण रसरशीत चैतन्याने उफाळून येणारा संवेदना–भावनांचा शब्दप्रपात. प्रत्येक शब्दाला लेखकाने दिलेले जिवंत अनुभूतीचे वजन व त्यातून प्राप्त होणारी प्रत्ययक्षमता. एका सर्जनशील कलावंतमनाची जिवंत हृदयस्पंदने ह्या कथांत अत्यंत तन्मयतेने शब्दबद्ध झाली आहेत. त्यांतून प्रकटणारे सूक्ष्म व विराट दुःखानुभूतींचे लोळ अंतर्यामी भाजून काढणारे उग्र व दाहक आहेत. ही शैली मानवी दुःखांची काव्यमय भाषा बोलते व विलक्षण भेदक, तीव्रोत्कट अशी शोकानुभूती देते.

जी. एं. च्या कथांमधले प्रतिमांचे उपयोजनही वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. प्रतिमांचा वापर ते भाषेचा साज म्हणून, बाह्य अलंकरण म्हणून कदापिही करीत नाहीत. कथेतून व्यक्त व्हावयाच्या आशयाचे ते अविभाज्य अंग, तसेच अपरिहार्य अभिव्यक्ती–माध्यम असते. त्यांची ही प्रतिमा– उपयोजनाची प्रक्रियाही मोठी वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. कथेच्या गाभ्याशी असलेल्या आशयसूत्राचे प्रतीक म्हणून त्यांच्या कथेत एक मध्यवर्ती प्रतिमा येते. ही प्रतिमा कित्येकदा ते शीर्षकामध्येही खिळवून टाकतात (उदा., 'नाग', 'काकणे', 'गिधाडे', 'पडदा', 'शलॉट' इ. कथांची शीर्षके). कथेच्या आशयाच्या विकासाशी समांतर असा या मध्यवर्ती प्रतिमेचा विकास घडतो. या विकासक्रमात कथेच्या तपशिलांबरोबरच ह्या प्रतिमेलाही सेंद्रिय, इंद्रियगोचर रूप लाभते. या मध्यवर्ती प्रतिमेचा जो गेंद असतो, त्याला आनुषंगिक, पूरक व दुय्यम प्रतिमांच्या अनेक पाकळ्या व पदर या विकासक्रमात जडत जातात. ही मध्यवर्ती प्रतिमा अंशाअंशाने विस्तार पावत अंतिमतः एका व्यापक प्रतीकाचा आशय धारण करते (उदा., नाग हे लैंगिक वासनेचे, तर गिधाडे हे आयुष्याचे हरघडी लचके तोडणाऱ्या क्रूर नियतीचे प्रतीक बनते). कथेची संपूर्ण सेंद्रिय रचना ही दुहेरी पातळीवर मध्यवर्ती आशयसूत्राचा व त्याला लगडलेल्या मध्यवर्ती प्रतिमेचा विकास घडवून आणणारी एक प्रक्रिया म्हणून कार्यरत होते. अर्थात ही प्रक्रिया विश्लेषणात वाटते तेवढी सहजसुलभ, सांकेतिक वा कृत्रिम नव्हे; तर ती प्रत्यक्षात सजीव-सेंद्रिय, संश्लिष्ट व विलक्षण गुंतागुंतीची असते. अनेक स्तरांवरचे व विविध कोन-पातळ्यांचे कित्येक पदर व ताणेबाणे परस्परांत बेमालूमपणे एकजीव करून गुंतवत, त्यांची एकात्म गुंफण करीत, तिचा समृद्ध घनदाट पोत तयार होतो. या ऐंद्रिय प्रतिमांची, अमूर्त प्रतीकांची व प्रत्ययक्षम भावानुभूतींच्या प्रत्यक्ष तपशिलांची इतकी एकात्म एकजीव गुंफण झालेली असते, की एकेक पदर वेगळा काढून त्याचे विश्लेषण करणे अशक्यप्राय भासते. जी. एं. ची कथा प्रतिमा–प्रतीकांच्या गूढ भाषेत बोलते, ती अशा प्रकारे.

तिथे हरएक तपशिलातले शब्द हे साधे शब्द न राहता, मंत्रभारित प्रतिमा होतात व वाचकाला अक्षरशः झपाटून टाकतात. या प्रक्रियेत मनातल्या अमूर्त भावावस्थांना संबद्ध वस्तुरूपे लाभतात, किंवा भोवतालच्या प्रत्यक्ष वस्तुरूपांचे अमूर्त भावानुभूतींमध्ये रूपांतर होते. सचेतनाला अचेतनाचे रूप लाभते, किंवा अचेतन सचेतन होऊन येते. मग विड्यांची थोटके मेलेल्या पाऊसकिड्यांप्रमाणेच दिसू लागतात. ऊन सरटपटत पुढे सरकते; तर कासव (दगडी) जागच्या जागीच स्थिर, निश्चल राहते. नाग हे एकदा कामवासनेचे प्रतीक मानले की माणसाच्या लैंगिक अतृप्तीचे,

उपासमारीचे, कामविव्हळतेचे, व्यभिचाराचे, बलात्कार वा जबरी संभोगाचे असे अनेक प्रतीकार्थ नागाच्या वेगवेगळ्या हालचालींतून, लकबींतून, विषारी फूत्कारांतून, फणा काढण्यातून, दंशातून, कात टाकण्यासारख्या जीवनक्रमातून सूचित केले जातात. मानवी वासनांची विविध रूपे व नागाच्या जीवनक्रमाची, जैविक हालचालींची सूक्ष्म निरीक्षणे–प्राणिशास्त्रीय सत्ये–बेमालूमपणे परस्परांत सरमिसळून जातात. अशी ही मानवी जीवनव्यवहार व तत्संबद्ध प्रतिमासृष्टी यांच्यातल्या अर्थांतरणाची गुंतगुंतीची प्रक्रिया जी. एं. च्या कथांमध्ये एका अत्युच्च कलात्मक पातळीवर साकार होते. 'गिधाडे' या कथेत दिवस उजाडतो, तोच मुळी गिधाडाप्रमाणे पंख पसरत. आणि मग बापू काळुस्कराच्या सबंध आयुष्यावरच 'गिधाडा'ची (प्रतीकात्मक अर्थाने नियतीची–इथे गिधाड हे नियतीचे प्रतीक होते.)अशुभ काळी सावली कशी पसरून राहिली आहे, हे क्रमाक्रमाने उलगडत जाते. कथेतल्या वेगवेगळ्या जीवनदर्शी तपशिलांशी गिधाडाच्या वेगवेगळ्या अवयवांच्या प्रतिमा (उदा., गिधाडाच्या चोचीसारखी लांबलचक वेडीवाकडी बोटे वगैरे) निगडित करून एकसंध रीत्या गुंतवल्या आहेत. त्यामुळे संपूर्ण कथा ही गिधाडाच्या मध्यवर्ती प्रतिमेचा एक सलग व गुंतागुंतीचा रचनाव्यूह बनतो. पण तो कृत्रिम वा उपरा न होता, कथेच्या आशयाशी एकरूप, एकजीव व सेंद्रिय बनतो. कथेच्या विकासक्रमात ही प्रतिमा विस्तारत जात जात अखेर 'मानवी आयुष्याचे हरघडी लचके तोडणाऱ्या' नियतीचे प्रतीकात्मक रूप तिला लाभते. प्रतिमेचे प्रतीकामध्ये रूपांतर होते (इथे प्रतिमेचे आवाहन प्रायः दृक्-श्राव्य-स्वाद-गंध आदी ऐंद्रिय संवेदनांना असते; तर प्रतीकाचे चिंतनशील, वैचारिक बौद्धिक प्रक्रियेला प्रायः असते, हा भेद थोडक्यात दाखवून देता येईल). जी. एं. च्या भौतिक–वर्तमान–वास्तवदर्शी कथांना जी वास्तवाच्या पलीकडची प्रतीकात्मकता–अतींद्रिय आध्यात्मिक अनुभूतीचा स्पर्श–लाभतो, तो अशा प्रतिमांच्या अर्थपूर्ण (सिग्निफिकंट) उपयोजनातून व प्रतिमेचे प्रतीकामध्ये रूपांतर घडवण्याच्या प्रक्रियेतून. जी. एं. च्या कथांमध्ये कधी भोवतालच्या भौतिक वास्तवाचे–व्यक्तिजीवनातील अनुभवांचे– सरळसाक्षात चित्रण नसते, तर हे स्थूल जड वास्तव व ऐंद्रिय जीवनानुभूती यांचे प्रतिमांकन घडते. म्हणजे ह्या प्रत्यक्ष जीवनानुभूतींचे काव्यात्म रूपकतेच्या पातळीवर प्रतिमांमध्ये रूपांतर घडते. वर्तमान लौकिक वास्तवाच्या काव्यात्म प्रतिमांकनातल्या रूपांतराची ही प्रक्रिया कथेला वास्तवातीत असा प्रतीकात्मक अन्वयार्थ प्राप्त करून देते.

जी. एं. च्या दृष्टांतकथांमध्येही एक रूपांतर-प्रक्रिया आहे. पण तिचे स्वरूप मूलतःच भिन्न आहे. भौतिक वास्तवाचे ऐंद्रिय प्रतिमांमध्ये व त्या प्रतिमांचे पुनरावर्ती रचनाबंधाद्वारा (रिकरिंग पॅटर्न) व्यापक अशा प्रतीकामध्ये रूपांतर, ही प्रक्रिया दृष्टांतकथांमध्ये फारशी कार्यान्वित होत नाही; तर याउलट इथे **प्रत्यक्ष** अमूर्त तत्त्वचिंतनालाच एक व्यापक प्रतीकाचा **साक्षात** घाट दिला जातो. ते प्रतीकच कथेच्या विकासक्रमात बहुमुखी विस्तृत आकार धारण करीत, क्रमाक्रमाने उलगडत अधिकाधिक स्पष्ट व गोचर होत जाते. त्याचा मूलार्थाचा गाभा उलगडत जातो व त्याला संदर्भान्वियी नवनवे अर्थ संभवत जातात. हे प्रतीक मग स्थिर, जड न राहता; लवचीक, अनेकार्थसूचक, संदिग्ध व गूढ बनत जाते. त्याला जितके रूपकाचे पदर सुटतात, तितके गहनगूढ होत जाते. दृष्टांताच्या अवकाशात अधांतरी तरंगू लागते. कधी हे प्रतीक जी. ए. कथेच्या शीर्षकातच गोठवून टाकतात. उदाहरणार्थ, 'गोरिला', 'रक्तमुखी', 'कळसूत्र', 'अनंत' ही अशी प्रतीके होत. आद्यतन मानवपूर्व अशा आर्ष संस्कृतीचे 'गोरिला' हे प्रतीक होते. मानवी क्रौर्याची परिसीमा गाठणाऱ्या नरबळीचेही ते अंतिमतः प्रतीक बनते. धर्मांधता, भोंदूगिरी, दांभिकता, सत्ताकांक्षा असे अनेक अर्थाचे पदर या प्रतीकाला कथेच्या विकासक्रमात लाभत जातात. तसे ते 'कळसूत्र' या प्रतीकालाही आहेत. शिवाय मानवी जीवनाची कळसूत्रे हलवणाऱ्या सत्ताधारी नियतीचाही प्रतीकार्थ 'कळसूत्र' या संकल्पनेला अन्वयार्थाने लाभतो. राजकीय सत्ताकांक्षा, सत्ता मिळवण्यासाठी (टोळीचे नायकपद हे सत्तेचे प्रतीक) छलकपट, दांभिकता, भोंदूगिरी ह्यांचा आश्रय घेतला जातो. आदिवासींच्या धर्मभोळ्या अंधश्रद्धेचा गैरफायदा उठवला जातो. असे आशयाचे अनेक पदर कळसूत्राच्या मध्यवर्ती प्रतीकाला लाभत जातात. कथेच्या विकासक्रमात हे मूळ गाभ्याचे प्रतीक अनेकार्थी व बहुमुखी विस्तारित आशयाच्या व्यापक प्रतीकामध्ये रूपांतरित होते.

माणसाच्या रक्ताला चटावलेल्या मोहक मायावी व कपटी नियतीचे 'रक्तमुखी' हे मध्यवर्ती प्रतीक. पुढे तीन स्खलनशील प्रवाशांच्या रूपाने त्याला अन्वयार्थाचे आणखी काही पदर लाभत जातात. सुंदर स्त्रीची अभिलाषा, मद्यासक्ती, राजकीय सत्ताकांक्षा ही मानवी स्खलनशीलतेची काही रूपे. ही अमूर्त रूपे त्या तीन प्रवाशांच्या शारीर रूपांत मूर्त साकार होतात. रक्तमुखीचे विस्तारित प्रतीक कथेच्या विकासक्रमात ही तीन रूपे धारण करते. नियतीच्या अगम्य व अतर्क्य अशा लहरी चंचल क्रीडेपुढे मानवी बुद्धिमत्तेला, कर्तृत्वाला, बौद्धिक अहंकाराला विदूषकी निरर्थक चाळ्यांपेक्षा जास्त अर्थ नाही, हे 'विदूषक' ह्या प्रतीकाचे मध्यवर्ती सूत्र म्हणून सांगता येईल. 'दूत', 'अंजन', 'ठिपका' हीदेखील त्या त्या कथांच्या आशयांची मध्यवर्ती सूत्रे असलेली प्रतीके होत. कथेच्या विकासक्रमामध्ये ह्या प्रतीकांना नाना अर्थांचे व अर्थांतरांचे धुमारे कसे फुटत जातात, हे त्या त्या कथांच्या विश्लेषणातून दाखवून देता येईल. 'स्वामी' हे माणसाच्या शारीर-मानस गुलामगिरीवरचे उफराटे प्रतीक (ज्याची भोवतालच्या वस्तुसृष्टीवर तर सोडाच; पण स्वतःच्या आयुष्यावरही मालकी नाही, असा 'स्वामी'). अशा प्रकारे जी. एं. च्या दृष्टान्तकथांमध्ये अमूर्त तत्त्वचिंतनाला एका मध्यवर्ती प्रतीकाचे रूप दिले जाते व त्या प्रतीकाचा नानाविध अर्थांच्या अनेक पातळ्यांवर आविष्कार घडवत त्याला व्यापक आकार दिला जातो. जी. एं. च्या दृष्टान्तकथांमध्ये पार्थिव कथांमधले ऐंद्रिय प्रतिमांचे अधिष्ठान सुटते. इथे कथांची धाटणी व शैली अधिकतर रूपकाश्रयी बनते. प्रत्येक 'सिच्युएशन'वर– घटितावर, वस्तूवर– रूपक रचण्याचा लेखकाला मोह होतो. प्रत्येक तत्त्वचिंतनपर विचारसूत्राला रूपकाचे –प्रतीकाचे– अवगुंठन चढवले जाते. कथेचा गाभा दृष्टान्ताचा व शैली रूपकाश्रयी असे कथेचे रूप बनते. पार्थिव कथेत 'नाग' ही व्यक्तीच्या लैंगिक वासनेची प्रतिमा म्हणून अवतरते; तर 'सर्प' या दृष्टान्तकथेत मानवी जीवनावर सत्ता गाजवणाऱ्या कामवासनेवरचे ते रूपक बनते. 'नाग' या वास्तवकथेत मानवी वासनांची जिवंत धगधगती रूपे प्रत्यक्ष जीवनानुभूतींद्वारे साकारतात व नाग-प्रतिमेचे अस्तित्व त्यामागे सुप्त व अध्याहृत रूपात वावरत असते; तर 'सर्प' या दृष्टांतकथेत नागसर्पांची वारूळातली दुनियाच साक्षात साकार होते. नाग-सापांचे वारूळातले जगणे, त्यांचे फुत्कार व सुस्कारे जाणवतात. मानवी स्त्रीच्या अप्रतिम लावण्याच्या दंशाने सर्पांमधील कामवासना जागी होते व तिला दंश करून तिचा उपभोग घेण्याचे व त्यातच आयुष्याचे सार्थक मानण्याचे, त्यासाठी प्रसंगी मृत्यूही पतकरण्याचे वेडे स्वप्न उराशी बाळगत, हे वासनेचे नाग बिळात विषारी फूत्कार टाकत जगत राहतात. आणि एखाद्या सर्पाबाबत हे स्वप्न प्रत्यक्षात येण्याचा भाग्यक्षण उगवतोही. हे सर्पसृष्टीद्वारा मानवी वासनांवर रचलेले रूपक होय. वास्तवकथेतली मध्यवर्ती नागप्रतिमा व त्याभोवती ऐंद्रिय संवेदनांच्या चित्रणातून केलेली कथेची जडणघडण; प्रतिमांकन आणि दृष्टान्तकथेतील अमूर्त तात्त्विक प्रतीक व रूपकाश्रयी रचना या दोन्हींतला फरक हा अशा प्रकारे संकल्पनात्मक (कन्सेप्चुअल) आहे.

जी. एं. च्या कथांतील प्रतिमांचे उपयोजन हे अनेकविध संमिश्र गुंतागुंतीच्या पातळ्यांवरचे आहे. सचेतन-अचेतनाचे परस्परसंक्रमण, दुहेरी प्रतिमा, तरल संदिग्ध काव्यात्मता व अनेकार्थसूचकता; मानवी अंतर्मनात अर्धजागृतीच्या वा नेणिवेच्या पातळीवर होणारे स्वप्नवास्तवाचे स्फुरण, त्यातली अमूर्तता व विरूपीकरण अशी ही प्रतिमानिर्मितीची सारी अस्त्रेशस्त्रे जी. ए. लखलखीत धारदारपणे, ताज्या नव्हाळीने वापरतात. त्यांतून त्यांच्या कथेचा काव्यात्म घाट सिद्ध होतो. साल्वादोर दालीने आपल्या चित्रनिर्मितीचे रहस्य उलगडताना एके ठिकाणी म्हटले आहे; 'माझा प्रयत्न प्रत्येक अमूर्त कल्पनेचे प्रत्यक्षीकरण आणि प्रत्येक वस्तुनिष्ठ प्रत्यक्षाचे अमूर्तीकरण साधण्याचा असतो'– जी. ए. शब्दमाध्यमाच्या पातळीवर हीच प्रक्रिया साधतात, असे दिसते. त्यांची कुठलीही प्रतिमा कधी सुटी वा एकेकटी येत नाही. तो एक प्रतिमा-पुंज असतो. एखाद्या वाद्यवृंदाच्या स्वरमेळासारखा (ऑर्केस्ट्रल हार्मनी) परिणाम त्यातून साधला जातो. त्यात अनेक वाद्यांचे नादध्वनी एकाच वेळी निनादत असले, तरी त्यांत विलक्षण एकतानता असते. सर्व सूर विलक्षण एकजीव-एकात्म असतात. कोणताही सूर दुसऱ्या सुराशी फटकून वागत नाही, की त्याला फटकारत नाही. अशी विलक्षण एकतानता व स्वरमेळ जी. एं. च्या प्रतिमा-

पुंजामध्ये आढळतो. त्यांच्या कथेतली वातावरण-निर्मितीही इतकी प्रभावी असते, की ती त्या कथेला एक प्राणभूत अस्सलपणा प्राप्त करून देते. ही वातावरणनिर्मिती येते कुठून?— तर तोही प्रतिमांच्या पड्यावरचा एक चमत्कारच आहे. लेखक 'जी. एं.'-मधल्या एकाच कलावंतात कवी, संगीतकार, चित्रकार, वास्तुशिल्पकार, कारागीर असे अनेक हुरहुन्नरी कलावंत सुप्त रूपात दडले आहेत. कवी काव्यात्म प्रतिमांची पखरण करतो. संगीतकार त्यांची एकतान स्वरमेळ साधणारी वृंदरचना साधतो. जी. एं. मधल्या चित्र-काराची रंगसंवेदना अपूर्व व अनन्यसाधारण आहे. ह्या रंगसंवेद्य प्रतिमांची साधलेली रंगसंगती कथांतर्गत अनुभवाला गहिरी दृश्यमानता प्राप्त करून देते. प्रतिमांकनात ते विशुद्ध पारदर्शक रंगांचाच वापर करतात. ह्या रंगांना अपारदर्शक करणाऱ्या पांढऱ्याशी त्याची सरमिसळ करीत नाहीत. सामान्यतः स्पष्ट, शुद्ध, गडद रंगांचेच त्यांना आकर्षण आहे. त्यांची अतिशय संमिश्र अशी बंदिश ते घडवतात. त्यांचे 'टोन्स' नेहमी गडदपणाकडेच झुकतात; पण हलक्या, तरल, संदिग्ध रंगच्छटांचा वापरही ते अधूनमधून करतात. साहित्यातील रंगसंगती म्हणजे भावप्रतीती. या रंगांवर आभाळाच्या सावलीप्रमाणे काळ्या-करड्या छायेची झाक सर्वत्र पसरली आहे. त्यांच्यातला वास्तुशिल्पज्ञ कथांतर्गत आकार-अवकाशाचे एकरूप तादात्मीकरण साधत त्यातून एक भव्य कथाशिल्प घडवतो. तर त्यात सूक्ष्म कोरीव काम करून अलंकरणात्मक रत्नमाणके जडवण्याचे काम कारागीर करतो. कथेला शब्दमाध्य-माचा साज चढवतो. जी. एं. ची कथा हा केवळ साहित्यप्रकार नव्हेच; तर ज्यात अनेक कलांची सारभूत वैशिष्ट्ये एकवटली आहेत, असा तो संमिश्र कलाप्रकार आहे.

जी. एं. ची कथा तंत्र-आविष्काररीती या दृष्टींनी फारशी प्रयोगशील मात्र म्हणता येणार नाही. तिला परंपरेमध्ये राहून ती परंपराच नव्याने पुनरुज्जीवित, वृद्धिंगत करणे जास्त मानवते. कथावस्तू, वातावरण-निर्मिती, घटना-प्रसंगांची तार्किक विकासक्रमानुसार उभारणी, व्यक्तिरेखांची शारीर-मानस जडणघडण अशा कथात्म घाटाच्या पारंपरिक घटकांचाच आश्रय प्रायः जी. एं. ची कथा घेते, पण हे पारंपरिक घटक तिथे नव्याने कार्यक्षम, सचेत होतात. त्यांचे आंतरिक चैतन्य, जोम, शक्तिस्रोत (व्हायटल फोर्स) अनेक पटींनी वर्धिष्णु झालेले असतात. या घटकांना एक साक्षात जिवंतपणा प्राप्त होतो. त्यांना सेंद्रिय एकात्मता (ऑर्गॅनिक होल) लाभते. जी. एं. च्या प्रतिमा-प्रतीकसमृद्ध व विलक्षण प्रवाही, प्रमाथी शैलीने त्यांचा हा कायापालट होतो. ही शैलीच या घटकांना जिवंत प्रत्ययक्षमता प्राप्त करून देते.

अशी ही जी. एं. ची कथासृष्टी वैविध्याने व वैपुल्याने कितीही समृद्ध असली, तरी नियतिशरणतेच्या तत्त्वज्ञानाच्या जीवनदृष्टीमुळे त्यात काहीसा एकसुरी-पणा जाणवतो. वरपांगी जाणवणारे वैविध्य व वैपुल्य सोडले, तर तिच्या गाभ्यातला आशयाचा मूलबंध एकच एक आहे. ह्या कथासृष्टीत विध्वंसाच्या, विना-शाच्या, मोडकळलेपणाच्या, पराभूततेच्या खुणाच सर्वत्र दिसतात. एके काळी सांस्कृतिक अस्मितेने व ऐश्वर्याने समृद्धसंपन्न असलेल्या प्राचीन ग्रीक संस्कृतीचे आता केवळ उजाड व भग्न अवशेषच उरले असावेत, तसा भावप्रत्यय या सृष्टीच्या मुशाफिरीनंतर येतो. त्यात व्यक्तिजीवनाचे व समष्टीचे मनाला समृद्ध, संपन्न करणारे दर्शन घडत नाही; तर एक उजाड अवकळाच सर्वत्र अनुभवास येते. जीवनसंघर्षात मानवी प्रयत्न-प्रयासांचे फोलपण जाणवतेच; पण एका भव्यो-दात्त महत्त्वाकांक्षी संघर्षात हार पतकरावी लागली, तरी त्या अपयशातही झुंजण्याची जी धुंद बेहोषी असते, तीही कुठे जाणवत नाही. माणसाच्या विजिगीषू वृत्तीचाच हा पराभव आहे व म्हणूनच अधिक खिन्न, हताश व नाउमेद करणारा आहे. माणसाला जीवनसंघर्षात पराभूत व्हावे लागते, त्याच्या शक्ती अपुऱ्या पडतात, स्वप्ने कोती ठरतात, हे सगळे मान्य केले; तरी त्या झुंजीत, जिद्दीत, अपुऱ्या, कोत्या स्वप्न-सायासांतही विधायकतेचे एक अंग असते आणि म्हणून माणूस झुंजीत पुनःपुन्हा हरला, सतत पडतच गेला, तरी उठून पुन्हा उभे राहण्याचे व पुनःपुन्हा संघर्षाला सामोरे जाण्याचे जे धैर्य व मनोबल असते, तेच माणसाचे खरे सत्त्व असते (आणि श्रेष्ठ शोकांतिका हे सत्त्व जपते, जोपासते). हे सत्त्वच जी. एं. ची कथा नाकारते. माणसाने पराभूत होणे व त्या पराभवातच त्याची अटळ शोकांतिका दडलेली असणे हेही स्वाभाविकच आहे. हे मानवी अस्तित्वाचे अटळ सूत्र आहे. पण या शोकांतिके-तही एक सत्त्वसंपन्नता आहे. माणूस स्वतःचे अस्तित्व

स्वतः घडवू शकतो. आयुष्यातला प्रत्येक निर्णय स्वतःच्या जबाबदारीवर घेतो व त्याची भलीबुरी जिम्मेदारी धीरोदात्तपणे स्वतःच्या खांद्यावर घेतो (प्रत्येकाला आपापला क्रूस स्वतःच्या खांद्यावर वाहून न्यावा लागतो, ह्या दृष्टान्ताचा मथितार्थ हाच असेल का ?). स्वतःच्या अपयशाचा, पराभवाचा, शोकांतिकेचा धनी त्याचा तो स्वतःच असतो (जी. ए. हा माणसाचा भार नियतीच्या खांद्यावर टाकतात) आणि हीच त्याची सत्त्वसंपन्नता आहे. हे मानवी अस्तित्वाचे अटळ सूत्र आहे; पण ही त्याची विधायक बाजूही आहे. जी. एं. च्या कथेत माणसाचे हे असण्याचे–घडवण्याचे स्वातंत्र्यच नाकारले जाते. तिथे नियतीच माणसाचे आयुष्य घडवते. त्याच्या आयुष्याची दिशा–सूत्ररेषा आखून देते. त्या सूत्रावरून वाटचाल करणे, हेच मानवी आयुष्याचे भागधेय. ते सूत्र वा दिशा बदलण्याचे स्वातंत्र्य मानवाला नाही. ही पराधीनता माणसाचा कोंडमारा करते. ही नियतिशरणता सत्त्वशून्य आहे. नियतीच्या खडकावर सतत आंधळ्या धडका मारत राहायचे; रक्तबंबाळ, जखमी व्हायचे; हीनदीन, विकलांग व्हायचे आणि स्वतःच्याच जखमा चाटणाऱ्या श्वापदाप्रमाणे त्या हीनदीनतेला कुरवाळत राहायचे. हे जी. एं. च्या कथांतल्या मानवाच्या जीवनझगड्याचे सूत्र आहे. कित्येकांना या नियतीच्या खडकाचे अस्तित्वच ज्ञात नसते. कित्येकजण ते निमूटपणे मान्य करतात, पतकरतात. ही आंधळी, अगतिक, अजाण नियतिशरणता होय. ह्यात कुठेही नियतीच्या खडकाला आपण धडक दिली, ह्याचे रोमहर्षक भान नाही. त्यातला पराभव, विनाश जरी अटळ असला; तरी झुंजण्यातले 'सात्त्विक' समाधानही अलौकिक असते. ह्या अलौकिक सत्त्वाला जी. एं. ची कथा पारखी झाली आहे.

जी. एं. नंतरच्या आधुनिक अस्तित्ववादी मराठी कथेने ही नियतिशरणता ठाम नाकारली आहे. मानवी जीवनावरील नियतीचे अटळ वर्चस्व, माणसाची पराधीनता मान्य करूनही तेवढ्याच मर्यादित परिघात वावरण्याचे या कथेने नाकारले आहे. मानवी अस्तित्वाची अधिक गुंतागुंतीची, विस्कळीत, अनेकदिशीय व अनेक स्तरांवरची सूत्रे शोधण्यात, आत्मशोधाचे व तद्जन्य अस्तित्वभानाचे अधिक सखोल व गहनगूढ असे परोपरीचे विविध अन्वयार्थ धुंडाळण्यात ही कथा जास्त रस घेताना दिसते. परिणामी ती जास्त आत्मचिकित्सक, विविध आत्मलक्ष्यी वृत्तिप्रवृत्तींचा खुला व समतोल आविष्कार घडवणारी आणि आकार दृष्ट्याही अधिक लवचीक व मोकळीढाकळी होते आहे.

जी. ए. या विश्वरचनेपासून मानव अलग पडल्याची, तुटलेपणाची व विलगतेची जाणीव व्यक्त करताना या विश्वाच्या पसाऱ्यात विलक्षण मनस्वी गुंतून पडतात. आणि या गुंतवणुकीतूनच विलगतेची जाणीव व्यक्त करतात. मानवी जीवनात, हे जीवन जगत असता व्यक्तिगत वा सामूहिक पातळीवर हरघडी प्रत्ययास येणाऱ्या विस्कळीतपणाची (केऑस), व्यस्ततेची– मूलभूत असंगततेची (ॲब्सर्डिटी)– जाणीव व्यक्त करताना ते तार्किक, बांधीव रचनापद्धतीचा– आविष्काररीतीचा– आश्रय घेतात. मुळात विश्वरचनेच्या सुसंगतीची एक (नियतिप्रणीत) व्यवस्था (ऑर्डर) गृहीत धरून ते असंगतीचा शोध घेतात आणि तो घेताना एक तार्किक दृष्ट्या सुसंगत व व्यवस्थाबद्ध बौद्धिक प्रमेय (मानवी जीवनावर सार्वभौम नियतीचे वर्चस्व–नियतीने आखून दिलेला व्यक्तिजीवनाच्या जडणघडणीचा निळा आराखडा–हे सूत्र) मांडून त्यात तत्त्वज्ञानाची उभारणी करतात. विश्वाची नियतिप्रणीत सूत्ररचना गृहीत धरून ते मानवाच्या उपरेपणाचा– विलगपणाचा– शोध घेतात व अखेरअशा आत्मशोधक श्रेयसाची–अंतिम मूल्यप्रणालीची– म्हणजेच अस्तित्वाच्या कोणत्याही अर्थपूर्ण, सुसंगत सूत्राची अशक्यताच सूचित करतात. मानवी अस्तित्वश्रेयाच्या–आत्मस्वरूपाच्या–शोधाचा हा एक मार्ग झाला. तो एका विशिष्ट बौद्धिक प्रमेयावर व तार्किक सुसंगत रचनेवर अधिष्ठित आहे. पण अस्तित्वशोधाचा आत्मप्रत्ययाधिष्ठित असा दुसराही मार्ग असू शकतो. मुळात काही व्यवस्थाच गृहीत न धरणे. विश्वरचना ही काही एक बौद्धिक व तर्कदृष्ट्या सुसंगत अशी व्यवस्था नसून तो एक असंगतांचा अस्ताव्यस्त पसारा आहे असे मानून; मानवी जीवनातील व्यस्त, विसंगत जाणिवा-नेणिवांचे चित्रण तशाच व्यस्त, विरूप आविष्काररीतीनें करणे. साहजिकच त्यात व्यस्ततावादी (ॲब्सर्ड), विरूपणात्मक (डीफॉर्मेशन), अतिवास्तव (सुर्‌रिॲलिस्ट), अमूर्त (ॲब्स्ट्रॅक्ट) अशा शैलीविशेषांचे दर्शन घडते. मात्र हे केवळ शैलीविशेष वा आविष्काररीती नव्हेत; तर त्या मुळात अनुभव घेण्याच्या व व्यक्त करण्याच्याच वेगवेगळ्या पद्धती, दृष्टिकोण

अनुक्रमणिका

आहेत. जी. एं. नंतरच्या आधुनिक अस्तित्ववादी वळणाच्या कथेत या विशेषांचे मनोज्ञ दर्शन घडते. सर्वश्री दिलीप चित्रे, श्याम मनोहर, विलास सारंग, अनिल डांगे प्रभृतींची कथा या भिन्नभिन्न मार्गांनी वाटचाल करताना दिसते. या कथांमधल्या नव्या आशयाचे व रूपवैचित्र्याचे विश्लेषण करताना वरील घटक कमीअधिक प्रमाणात जाणवतात.

जीवनातल्या मूलभूत व्यस्ततेची जाणीव हे कथाकार बाह्यतः काहीशा परस्पर-असंबद्ध, विस्कळीत, तुटक-त्रोटक अशा आविष्काररीतींद्वारा प्रकट करतात. त्यात मुळातच या विश्वाच्या पसाऱ्यात मनस्वी गुंतल्याची जाणीव नाही. एक वरवर पाहता अलिप्त, तटस्थ, निर्विकार व निर्मम भासणारी दृष्टी आहे. पण ह्या विस्कळीत, असंबद्ध रचनाकृतीच्या गाभ्यामध्ये जे आशयसूत्र असते, ते ह्या विस्कळीत घटकांना एकत्र बांधून ठेवते, त्यातून एकात्म आकृतिव्यूह निर्माण करते. कथांतर्गत परस्परांशी फटकून वागणाऱ्या अलग व तुटक घटकांना एकत्र संघटित करून त्यांतून सुसंवादी व एकात्म आकृतिबंध साधण्याचे कार्य हे आशयसूत्र करीत असते. हे आशयसूत्र म्हणजे मानवी अस्तित्वाच्या आत्मप्रत्ययाधिष्ठित शोधाचे सूत्र. पण या कथांतूनही विश्वरचनेपासून मानव अलग पडल्याची, तुटलेपणाची, उपरेपणाची विलक्षण व्याकूळ व अस्वस्थ करणारी जाणीव प्रत्ययास येते. पण ही जाणीव केवळ शोकात्म नव्हे. शोकसंवेदना व फार्सिकल विदूषकी थाटाची अस्तित्वाच्या विडंबनाची धारणा ह्यांचे बेमालूम मिश्रण त्यात साधलेले दिसते. त्याची पातळी वास्तवातीत, फँटसीवजा असते. त्यामुळे त्यातून केवळ विशुद्ध शोकात्म अनुभूती न येता, शोकात्मभावाला लगटूनच विदूषकी थाटाची विक्षिप्त, वैचित्र्यपूर्ण हास्यात्म अनुभूतीही जाणवते. हे अस्तित्वविडंबन ॲब्सर्ड व फँटसी अशा दुहेरी पातळीवर प्रत्ययकारी होते. जी. एं. ची कथा व नंतरच्या पिढीतील दिलीप चित्रे, श्याम मनोहर प्रभृतींची कथा यांच्यातला हा मूलभूत जीवनजाणिवेचा, अंतर्दृष्टीचा (व्हिजन), आकलन व आविष्काररीतींतला फरक पाश्चात्त्य साहित्यविश्वातील एका साधर्म्यदर्शी दृष्टान्ताने अधिक स्पष्ट करता येईल :

जीवनातल्या विसंगतीची तीव्र जाणीव ही माणूस व त्याच्या भोवतालचे विश्व यांच्या परस्परसंबंधातून प्रत्यास येते. भोवतालच्या जगाशी आपण कोणतेही सुसंगत, अर्थपूर्ण नाते जोडू शकत नाही, ह्याची माणसाला जाणीव होते—म्हणजेच ॲब्सर्डिटीची जाणीव होते. जीवनाची अर्थशून्यता, हेतुशून्यता; मानवी नीतिमूल्यांचे, अध्यात्मभावाचे अध:पतन; विशुद्धतेचे, आदर्शांचे अवमूल्यन हा आशय सार्त्र, काम्यू, झीरोदू, आनुय इत्यादी नाटककारांच्या नाटकांतून व्यक्त झाला आहे; तद्वतच तो बेकेट, आयनेस्को, आदामॉव्ह, झने, पींटर इत्यादी नाटककारांच्या नाटकांतूनही आविष्कृत झाला आहे. तथापि सार्त्र, काम्यू प्रभृतींच्या नाटकांच्या आविष्काररीतींत मूलत:च फरक आढळून येतो. आशयद्रव्य मूलतः साधारणपणे एकच असले, तरी आविष्कारपद्धती मात्र अत्यंत भिन्न आहेत. काम्यू, सार्त्र हे नाटककार हा नवा आशय (जीवनाच्या मूलभूत व्यस्ततेची जाणीव, अस्तित्वाची हेतुशून्यता, निरर्थकता इत्यादी) पारंपरिक घाटातून व्यक्त करतात. त्यांची नाटके सुबकपणे घडवलेली, तार्किक दृष्ट्या सरळ व सुसंगत अशी—रेखीव व्यक्तिचित्रण, संविधानक, कथनाचा सरळ ओघ व विकास यांनी युक्त—असतात. थोडक्यात, विवेकशून्यतेची (इर्‌रॅशनल) जाणीव ते विवेकशुद्ध (रॅशनल)पद्धतीने व्यक्त करतात. काम्यूने तर आपल्या 'द मिथ ऑफ सिसिफस' या प्रबंधात व्यस्त स्थितीची (Absurd situation) व्याख्या केली आहे, व्यस्ततेचा तात्त्विक आशय विशद केला आहे. थोडक्यात, काम्यू व सार्त्र हे व्यस्ततेचे भाष्यकार म्हणता येतील. याउलट, बेकेट, आयनेस्को प्रभृती नाटककार आपल्या नाटकांचा व्यस्त आशय तशाच व्यस्त आविष्काररीतीने व्यक्त करू पाहतात. मानवी स्थितीच्या अर्थशून्यतेची, बुद्धिवादी दृष्टिकोणाच्या मर्यादांची जाणीव हे नाटककार आविष्काराच्या सर्व विवेकनिष्ठ पद्धती, वैचारिक तत्त्वप्रणाली धुडकावून लावून, स्वैर व तर्कमुक्त मार्गाने व्यक्त करतात. ते विसंगतीचा वा व्यस्ततेचा अर्थ लावीत नाहीत वा त्यावर भाष्य करीत नाहीत; तर रंगमंचावर ते व्यस्ततेचे प्रत्यक्ष चित्रण करतात. मानवी स्थितीची व्यस्तता ते मूर्त प्रतिमांद्वारे साकार करतात. या नाटककारांच्या नाटकांत या व्यस्त स्थितीतून निष्पन्न झालेला शोकात्म भाव (ट्रॅजिक सेन्स) असतो; पण तो फार्सिकल—विदूषकी—थाटाच्या अर्थ-निरर्थाच्या उलटसुलट कोलांट्यांनी, हास्यास्पद शब्दभ्रमाच्या चाळ्यांनी; क्षूद्र, थिल्लर निरर्थकामध्ये बेमालूम मिसळून टाकला जातो. इथे मानवी जीवनातले व्यस्त—

अनुक्रमणिका

विपरीत तशाच व्यस्त-विपरीत मार्गाने व्यक्त होते. थोडक्यात सार्त्र, काम्यू या लेखकांनी मानवी जीवनातील मूलभूत विसंगतीचे, अस्तित्ववादी प्रणालीचे बौद्धिक प्रमेय मांडले. त्यांच्या साहित्यकृती या तत्त्वज्ञानाचे तार्किक पातळीवरचे दर्शन घडवतात. या साहित्यकृतींची रचना तार्किक दृष्टचा सुसंगत, बांधीव असून त्यांचा आशय त्या बौद्धिक प्रमेयांची मांडणी मानवी जीवनानुभूतींच्या संदर्भात चपखलपणे करणारा असा असतो. पण त्यानंतरच्या बेकेट, आयनेस्को, झने, पींटर प्रभृती नाटककारांनी मानवी जीवनातील व्यस्ततेचा आशय तशाच व्यस्त आविष्काररीतींद्वारा मांडला. ही व्यस्ततावादी रंगभूमीची चळवळ (थीएटर ऑफ द ॲब्सर्ड) होय.

थोडक्यात, काम्यू, सार्त्र आणि बेकेट, आयनेस्को यांच्या जीवनदृष्टींत, आकलनांत व आविष्कारशैलींत जे मूलभूत भेद आढळून येतात; तशाच प्रकारचे मूलभूत स्वरूपाचे भेद जी. एं. च्या कथेत व तदनंतरच्या चित्रे, मनोहर, सारंग यांच्या कथेत आढळून येतात, असे म्हणता येईल.

* *

साभार पोच

* **श्री चक्रधर 'लिळास्मरण'**– म. श्री. कृष्णदास महानुभाव; श्रीगीता–आश्रम, तिलक रोड, हैदराबाद– ५००००१; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. ५९६.
* **सरंजामशाही**– डॉ. पी. ए. गवळी, प्रियदर्शी प्रकाशन, कोल्हापूर–४१६०१२; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. १३५; किं. ७५ रुपये.
* **आई**– मॅक्झिम गॉर्की; (अनुवाद–प्रभाकर ऊर्ध्वरेषे) लोकवाङ्मय गृह; भुपेश गुप्ता भवन, ८५, सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई–४०००२५; पाचवी आवृत्ती; पृ. ४९१.
* **प्रो. जी. ई. मूर व्यक्ती व तत्त्वज्ञान**– वामन शिवदास बार्लिंगे; परामर्श प्रकाशन, तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे– ४११००७; आवृत्ती पहिली; १९९१; पृ. ९६; किं. २० रुपये.
* **चौकटीबाहेरचे चेहरे**– चंद्रकांत पाटील; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. ११७; किं. ५० रुपये.
* **पिकांना पाणी– किती ? केव्हा ? कसे ?**– सुखदेव काळे, आनंद चौगुले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; १९९०; पृ. १२३; किं. ३० रुपये.
* **प्रदक्षिणा**– (खंड दुसरा) स्वातंत्र्योत्तर मराठी साहित्याचा मागोवा; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; आवृत्ती पहिली; १९९१; पृ. ३२१; किं. ७५ रुपये.
* **कॉम्रेड मीनाताई साने : एक भुईचक्र**– शांता किर्लोस्कर; श्रीमती मीनाक्षीबाई साने स्मृती समिती, ६२, गोल्डफिंच पेठ, सोलापूर–४१३००७; पृ. ६४; किं. ३० रुपये.
* **फुलांचे औषधी उपयोग**– (डॉ. बाख फ्लॉवर रेमिडीज) डॉ. श्री. गो. पळसुले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे– ३०; आवृत्ती पहिली; १९९१; पृ. १५१; किं. ३५ रुपये.
* **दाभोणच्या जंगलातून**– अनुताई वाघ; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. १०५; किं. ३० रुपये.
* **गोरपां**– बाबा भांड; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; तिसरी आवृत्ती; १९९०; पृ. ९६; किं. २० रुपये.
* **शेती, पाणी व पर्यावरण**– डॉ. अनंतराव पाटील; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. ८५; किं. ३० रुपये.

अनुक्रमणिका

द्रौपदीच्या प्रश्नाचा निर्णय झाला नाही.

रा. द. गोडबोले

Every man has a right to be wrong in his opinions. But no man has a right to be wrong in his facts.

– B. Baruch, U. S. Statesman and Financier (The Public Years)

भांडारकर प्राच्य विद्या संशोधन संस्थेतील डॉ. म. अ. मेहेंदळे यांनी ' नवभारत 'ऑगस्ट १९८५च्या अंकात 'द्रौपदीचा प्रश्न' हा लेख लिहिला आहे. "पराजित युधिष्ठिर हा कोणाचा मालक ?" या अर्जुनाच्या प्रश्नरूप उत्तराने सभेत निर्माण झालेली कोंडी फुटली; दुर्योधनाने आधी जाहीर केल्याप्रमाणे कौरवांनी अर्जुनाने दिलेला निर्णय स्वीकारला. द्रौपदीची सुटका झाली ती कोल्हे, गाढव यांच्या आगंतुक ओरडण्यामुळे नाही. धृतराष्ट्राने द्रौपदी पांडवांची धर्मपत्नी, स्वतःची विशेष सून म्हणून गौरव केला. वर दिले. दुर्योधनाने दिलेला शब्द पाळला. त्याच्या **मनाचा मोठेपणा** ज्या कोणाला **खपला नाही** त्याने अर्जुनाच्या उत्तरामागोमाग **अपशकून झाल्याचा बनाव** निर्माण केला. असे हे श्री. मेहेंदळे यांचे प्रतिपादन आहे. ते सयुक्तिक तर नाहीच पण त्याला काही आधार नाही. कसे ते पाहू–

संशोधित सभा पर्वाचे संपादन करताना प्रा. फ्रँकलिन एडगरटन यांनी डॉ. सुखटणकर यांनी घालून दिलेल्या चौकटीत काम केले आहे; नियम, धोरण, स्वतःला घालून घेतलेल्या मर्यादा यांचे पालन केले आहे. सर्व हस्तलिखिते जुळतात तेव्हा अर्थात त्याप्रमाणे संशोधित प्रत तयार केली. पण जेव्हा काही तुरळक पाठभेद आढळले, किंवा कोणत्याही संबंधित हस्तलिखितांत ऐक्य नव्हते किंवा बहुसंख्य हस्त-लिखितांविरुद्ध त्यांचे ऐक्य होते तेव्हा बहुसंख्य पाठां-प्रमाणे मूळ स्वरूप असले पाहिजे हे गृहीत धरले आहे.

यामुळे विसंगती निर्माण होऊ शकते. याचे उदा-हरण म्हणून द्रौपदीच्या सभेत येण्याच्या प्रसंगाचेच त्यांनी दिले आहे. अ० ६० श्लो. १४– युधिष्ठिर दुर्योधनाचा आग्रह पाहून द्रौपदीकडे तिला संमत असलेला दूत पाठवतो आणि लगेच श्लोक १५ प्रमाणे रजस्वला एकवस्त्रा द्रौपदी अश्रू गाळीत सभेत येऊन सासऱ्यासमोर उभी राहते. पुढचे श्लोक १६, १७, १८ पाहिले, तर प्रातिकामी भीमाला भीत आहे असे म्हणून दुर्योधन दुःशासनाला 'तू स्वतःच द्रौपदीला सभेत खेचून आण. हे अवश शत्रू तुझे काय कारणार आहेत ?' अशी आज्ञा करतो. पुढे सर्व विटंबनेचे वर्णन. एडमरटन म्हणतात– १४, १५ हे श्लोक गाळले (खरे तर १५ वा गाळला व सातवळेकर संपादित प्रती-प्रमाणे अधिक घातले तर संगती लागते) व त्या आधी व नंतर पाठभेदांतील स्वीकारले तर सुसंगत वृत्तान्त मिळतो. कदाचित हे श्लोक पूर्वीच्या हस्तलिखितांत समासात लिहिले असतील ते आता आम्हाला मिळा-लेल्या हस्तलिखितांत प्रत झाले असावेत. असा तर्क करणाऱ्याचे खंडन करणे जितके अशक्य तितकेच त्याचे मंडन करणेही अशक्य– अशी तर्कनिष्ठ शुद्ध प्रत तयार करणे विशेष चिकित्सेचा प्रांत आहे. सुखटणकरांनी घालून दिलेला व आम्ही पतकरलेला मार्ग वेगळा आहे. त्यात ते बसत नाही.

मे आणि जून १९८७ च्या ' नवभारत 'च्या अंकात डॉ. मेहेंदळे यांनी 'द्रौपदीवस्त्रहरण' याविषयी दोन प्रदीर्घ लेख लिहिले आहेत. द्रौपदीच्या प्रश्नाशी संबंधित असल्याने त्यांतील निष्कर्ष–विधाने संक्षिप्त सारांशाने देणे इष्ट होईल.

दासी असली, तरी भर सभेत इतक्या पराकाष्ठेची विटंबना कौरवांनी मनात आणणे ही कल्पना असह्य आहे. प्रयत्न फसला म्हणून भयानकतेकडे दुर्लक्ष होता कामा नये.

न्याय मिळण्यासाठी द्रौपदीला सभेत यायला लावून तिची मानहानी करण्याचा दुर्योधनाचा बेत होता यात संशय नाही (मे ८७, पा. २४, २५).

वासस्चा अर्थ उत्तरीय वासस्. उत्तरीय पांघरण्याचा हक्क दासदासींना नव्हता. अत्यंत निंद्य परंतु नेसलेले वस्त्र ओढावे अशी कर्णाची इच्छा नव्हती, दुःशासनाचा प्रयत्नही नव्हता (पा. २९). कर्णाची इच्छा, दुःशासनाचा प्रयत्न अत्यंत निंद्य.

(उत्तरीय ओढण्याने विनयभंग होत नाही काय? प्रश्न सभेपुढे असता आधीच दासी समजणे, विटंबना करणे कसे काय दुर्योधनाच्या मोठेपणाचे? कर्ण, शकुनी, दुर्योधन, दुःशासन या सर्वांचे संगनमत होते हे मेहेंदळे यांना ज्ञात नाही काय?)

'एकवस्त्रा' म्हणवते तेव्हा कटिवस्त्र होते, कंचुकीसारखे दुसरे नव्हते; उत्तरीय होते.

घटनेचा शेवट कसा झाला पाहणे इष्ट. दुःशासन वस्त्र ओढू लागला, चमत्कार झाला (२·६१, ४०–४१) (पा. ३५). दुःशासनाने वस्त्र ओढण्यास सुरुवात करणे हा पहिला भाग, त्यात प्रक्षिप्त असा भाग नाही. त्या क्षणानंतर सभेत घडले तो दुसरा भाग (पा. २५). द्रौपदी–**उत्तरीयवस्त्राकर्षण** या घटनेच्या दोन विभागांचा विचार करणे उचित (भीमाच्या प्रतिज्ञेचे श्लोक ४३–४७. मेहेंदळे यांनी तिकडे दुर्लक्ष केले.).

वस्त्रहरणाचा प्रसंग निर्माण करावा, कृष्णाने द्रौपदीला साहाय्य केले अशी कल्पना कोणाला तरी सुचली व हा प्रसंग महाभारतात घुसडला. धावा केला कृष्णाचा, वस्त्रे पुरविली धर्माने. श्रीकृष्ण व धर्म यांचा समन्वय करण्याचा (धर्मरूप महात्मा श्रीकृष्ण) श्री. चिंतामणराव वैद्य यांचा प्रयत्न पटण्यासारखा नाही. द्रौपदीने **सत्यक्रिया** करून स्वतःचा बचाव केला. कृष्ण संजयाला म्हणतो– कृष्णा त्वेतत्कर्म शुद्धं सुदुष्करं तद्धि सभां समेत्य– (उद्योगपर्व, २९·२५) (पा. ३७,३९).

सर्व प्रकरण महाभारतात घुसडले हे प्रा. कै. श्री. गोविंद हरी भट यांचे मत स्वीकारता येत नाही. शल्य पर्वात दुर्योधनाच्या मस्तकावर लाथ मारून भीम म्हणतो–

रजस्वलां द्रौपदीमानयन्ये । ये चाऽप्यकुर्वन्त **सदस्यवस्त्राम्** (९·५८-१०) यात वस्त्र ओढण्याचा उल्लेख स्पष्ट आहे (जुलै ८७, पा. ५).

द्रौपदीच्या प्रश्नाविषयी मते

विदुर, विकर्ण, कर्ण, भीष्म, भीम, अर्जुन यांच्या मतांचा विचार घटनाक्रम संक्षिप्तपणे सांगून व दुर्योधनाच्या घोषणा देऊन करावा लागेल.

विनयभंगाचे दोन प्रसंग घडले असे महाभारत सांगते, त्याचा उल्लेख मेहेंदळे करीत नाहीत; कारण ते प्रसंग खरोखरी घडले नाहीत असे मेहेंदळे मानतात (पा. ११). त्यांचे मत १९८७ मध्ये बदलले असावे पण तसे स्पष्ट म्हणत नाहीत. याचा संबंध भीमाच्या रौद्र, गंभीर प्रतिज्ञांशी आहे.

पहिल्या प्रसंगापूर्वी

शकुनीने जिंकल्यावर कपटाने जिंकले असे युधिष्ठिर म्हणाला. पुढे युधिष्ठिराला जुगाराची धुंदी चढली (द्यूतमदेन मतः). शकुनीने सुचविल्यावरून युधिष्ठिर साग्र वर्णन करून द्रौपदीला पणाला लावतो (ग्लहं दीव्यामि चार्वङ्ग्या द्रौपद्या हन्त सौबल ॥ २·५८–३७). सर्व वृद्ध धिक् धिक् उच्चारतात. भीष्म, द्रोणांना घाम फुटतो. विदुर गतसत्त्व होऊन डोके धरतो. **कर्ण, दुःशासनादींना** अतिशय हर्ष होतो. धृतराष्ट्राला आनंद होतो. **शकुनि जिंकतो**, (२·५८, श्लो. ३८ ते ४३) अध्याय ५८ समाप्त.

दुर्योधन विदुराला म्हणतो, आमच्या दासींबरोबर घराची झाडलोट करायला द्रौपदीला घेऊन ये.

विदुर ठणकावतो– तुझ्या डोक्यावर अत्यंत संतापी भयानक सर्प आहेत, त्यांना क्रोध आणून विनाश ओढवून घेऊ नकोस. (२·५९-३) स्वतः अनीश असता राजाने पण लावला असल्याने द्रौपदी दासी झाली नाही असे माझे मत आहे (२·५९-४).

दुर्योधन प्रातिकामीला आज्ञा करतो. प्रातिकामीकडून पणाला लावण्याचा क्रम कळल्यावर बुद्धिमती द्रौपदीला अप्रतिष्ठेपासून मार्ग सापडण्याचा संभव वाटतो. खात्री करून घेण्यासाठी ती सूताला म्हणते– सभेत जाऊन त्या कितवाला (खोटचाला, युधिष्ठिराला) विचार, की तू आधी स्वतःला पणाला लावून हरल्यानंतर मला पणाला लावलेस, की आधी मला पणाला लावून हरल्यानंतर स्वतः दास झालास? (२·६०-७) (**हा तो द्रौपदीचा युधिष्ठिराला प्रश्न**) याचे उत्तर आण. राजाची तशी इच्छा असली तर नंतर दुःखिता अशी मी तेथे येईन. निरोपानंतर युधिष्ठिर अचेतन झाले. काहीच उत्तर दिले नाही.

दुर्योधनाने प्रातिकामीला सांगितले, 'द्रौपदीने सभेत येऊन हा प्रश्न युधिष्ठिराला विचारावा. येथे सर्व सभ्य त्या दोघांचा संवाद ऐकू देत' (२·६०-१०). सर्व जगात धर्मच अत्यंत श्रेष्ठ आहे. आपण धर्माप्रमाणे

वागलो तर शेवटी तो कल्याण करील (२·६०-१३) ही द्रौपदीची श्रद्धा आहे. दुर्योधनाचा **दुराग्रह** कधीही सुटावयाचा नाही हे जाणून सर्व सभ्य **खाली माना घालून स्वस्थ बसले.**

पांडवांचे खिन्न वदन व सभ्यांची मुग्धता पाहून आनंदित झालेला दुर्योधन प्रातिकामींला तिसऱ्या वेळी आज्ञा करतो. तो जायची टाळाटाळ करतो हे पाहून रागाने दुःशासनाला म्हणतो, "हा सूतपुत्र भीमाला घाबरतो आहे. दुःशासना, तूच स्वतः याज्ञसेनीला सभेत खेचून आण." **विनयभंगाचा पहिला प्रसंग आता घडणार होता.**

पहिला लाजिरवाणा प्रसंग

लाल नेत्र करून दुःशासन उठला. अंतःपुरात शिरून 'धर्मानुसार आम्ही जिंकलेली तू **दासी** आहेस... सभेत चल, दुर्योधनाला लाज सोडून पहा' असे म्हणून धृतराष्ट्राच्या स्त्रियांकडे जाणाऱ्या द्रौपदीचे धावत जाऊन केस धरून फरफटत सभेत आणले. सभ्यांना अतीव दुःख झाले.

द्रौपदी म्हणते– तू मला ओढू नकोस. तू घोर अपराध केला आहेस. आता वाचू शकणार नाहीस. धर्म अत्यंत सूक्ष्म आहे. ... या स्थितीतदेखील पतीचे गुण सोडून त्यांच्या परमाणुमात्र दोषांचा मी उच्चार करणार नाही.... तुझी येथे कोणी निर्भर्त्सना करीत नाही. भरतकुलातील सर्व लोकांचा धिक्कार असो; धर्म गेला, क्षत्रियत्व गेले. कौरव उघड्या डोळ्यांनी ही अमर्यादा पाहात आहेत त्या अर्थी भीष्म, द्रोण, विदुर, राजा धृतराष्ट्र, कुरुवृद्ध यांचे पुण्य व सामर्थ्य संपुष्टात आले आहे असे म्हटले पाहिजे.

असा विलाप करीत तिने पांडवांकडे क्रोध, लज्जा, तिरस्कार, घृणा यांनी भरलेला कटाक्ष टाकला. पांडवांच्या हृदयाचे पाणी पाणी झाले. ते पाहून दुःशासनाने इतक्या जोरात हिसडा दिला की ती मूर्च्छित होण्याच्या बेतात आली. दात विचकून दुःशासन म्हणाला– 'दासी, दासी!' **कर्णादी दुष्ट त्याचे अभिनंदन करू लागले.**

सभेपुढे प्रश्न असता दुर्योधन हे पाहात होता हा मेहेंदळे म्हणतात तो दुर्योधनाचा **मोठेपणा** म्हणावा काय ?

रजस्वला द्रौपदीचे वस्त्र अस्ताव्यस्त झालेले, अवघडलेली द्रौपदी पाहून भीम संतापला– पण उपयोग काय ?

इतके झाल्यावर **भीष्मांना** बोलणे भागच होते. 'धर्माचे रहस्य फार गहन आहे. स्वतःवर सत्ता नाही त्याला दुसऱ्याचे धन पणाला लावता येत नाही. पण पत्नी पतीच्या अधीन असते हे मनात येऊन मला तुझ्या प्रश्नाचे उत्तर यथातथ्य देता येत नाही. मी जिंकला गेलो असे युधिष्ठिरच म्हणाला– शकुनी कपटाने खेळला असे युधिष्ठिर मानीत नाही, त्यामुळे मला तुझ्या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही.' (२·६०, ४० ते ४२) युधिष्ठिर पहिला डाव हरल्यावर तर शकुनी कपटाने खेळला असे म्हणाला होता. भीष्मांच्या संदिग्ध उत्तराने कर्णाला संधी मिळाली. 'शकुनीने सुचविल्यामुळे पण लावला तर युधिष्ठिर आपखुषीने तयार झाला असे कसे म्हणता ?' असा द्रौपदीने प्रश्न केला. अध्याय ६० समाप्त.

अध्याय ६१ च्या सुरुवातीस भीम युधिष्ठिरावर संतापला.–'ज्या हातांनी द्रौपदीची विटंबना होईल असे कुकृत्य केलेस, ते तुझे हात जाळून टाकतो. सहदेवा, अग्नी आण' अर्जुन मध्ये पडला. सर्व कुरुवृद्ध भीष्मांच्या भाषणाने गप्प झाले. कोणी बोलत नाही असे पाहून विकर्ण बोलतो.

विकर्ण म्हणतो– राजे लोकांच्या चार व्यसनांत द्यूत हे एक आहे. व्यसनाधीन मनुष्याचे धर्माला सोडून आचरण होते. व्यसनाधीन युधिष्ठिराच्या आचरणाला मान्यता देता येत नाही. द्रौपदीला पणाला लावण्याची कल्पना शकुनीची; युधिष्ठिराची नाही. शिवाय द्रौपदी युधिष्ठिराची एकट्याची पत्नी नाही. तरीसुद्धा पणाला लावण्यापूर्वी युधिष्ठिर स्वतःला गमावून बसला होता. म्हणून कौरवांनी द्रौपदीला जिंकले नाही असे माझे मत आहे (२·६१, ११ ते २४).

या भाषणाला सभ्यांचा प्रतिसाद मिळणार असे वाटताच **कर्णाला** अपार क्रोध आला. त्याने विकर्णाला चापले. तू बाल आहेस. सर्व वृद्ध गप्प आहेत. धर्माप्रमाणे द्रौपदीला जिंकली असता नाही कसे म्हणतोस ? युधिष्ठिर सर्वस्व हरला, त्यात द्रौपदी आली. पुन्हा द्रौपदी हरला...ही तर अनेकांना वश असणारी वेश्याच आहे. एकवस्त्रा असली काय, विवस्त्रा असली काय– सभेत आणले म्हणून काय बिघडले ? विकर्ण पोरकट आहे. दुःशासना, पांडवांची व द्रौपदीचे वस्त्र घेऊन ये (२·६१,२६ ते ३८).

अनुक्रमणिका

याला दुर्योधनाची संमती होती– हा त्याचा मोठेपणा !

दुःशासनाने वस्त्र ओढण्यास आरंभ केला (२·६१-४०)– उत्तरीय वस्त्राकर्षण. आणि चमत्कार घडला. आधी होते तसे दुसरे अनेकदा दिसले (श्लो. ४५). ते अद्भुत पाहून राजानी आश्चर्य व्यक्त करणारा मोठा आवाज केला (श्लो. ४२). **हा तो पहिला लाजिरवाणा विनयभंगाचा प्रसंग.**

भीम क्रोधाने ओठ थरथरत व हातावर हात चोळीत उभा राहिला; रौद्रतेला उपमा नाही अशी भीषण प्रतिज्ञा त्याने केली (श्लो. ४३–४६).

यद्येतदेवमुक्त्वाहं न कुर्यां पृथिवीश्वराः ।
पितामहानां पूर्वेषां नाहं गतिमवाप्नुयाम् ॥ ४५ ॥
अस्य पापस्य दुर्बुद्धेर्भारतापसदस्य च ।
न पिबेयं बलाद्वक्षो भित्वा चेद् रुधिरं युधि ॥४६॥

या भरतकुलंक दुर्बुद्धीचे युद्धात वक्षस्थल फोडून मी रक्तप्राशन करणार नाही तर माझ्या पूर्वजांची पुण्यगती मला प्राप्त होणार नाही.

ओढलेल्या वस्त्रांचा ढीग झाला. वस्त्रे ओढून दमलेला दुःशासन लाजून खाली बसला (२·६१–४८).

सभापर्वातील हकीगत कलमवार देताना **डॉ. मेहेंदळे यांनी कलम ९ मध्ये याचा उल्लेखही केला नाही** (पान ६). कारण 'ते प्रसंग खरोखरी घडले नाहीत असे मी मानतो' (पा. ११).

यानंतर विदुराने सभ्यांना द्रौपदीच्या प्रश्नाचे स्पष्ट उत्तर देण्याची जाणीव दिली. प्रल्हाद-अंगीरस संवादाचा आधार देऊन स्पष्ट उत्तर न देणारा दुष्कृत्य करणाऱ्याइतकाच दोषार्ह ठरतो हे सांगितले (श्लो. ५२–८०). विदुराचे भाषण ऐकून राजे काहीच बोलले नाहीत, इतके ते दुर्योधनाच्या दबावाखाली होते.

कर्णाने दुःशासनाला द्रौपदीला घरात नेण्यास सांगितले (श्लो. ८१). दुःशासनाने थरथरणाऱ्या द्रौपदीच्या केसांना हिसडा दिला. तोल जाऊन धडपडली (श्लो. ८२). ६१ वा अध्याय समाप्त.

कर्ण स्वतः दुर्योधनाच्या वतीने–संमतीने आज्ञा देत होता; सर्व दुष्ट दुर्योधनासहित गंमत पाहात होते– हा दुर्योधनाचा मोठेपणा म्हणावा काय ?

दुसरा लाजिरवाणा प्रसंग

द्रौपदी सावरली. धर्माने उत्तरीय-वस्त्रहरणाच्या आपत्तीतून तिला वाचवले. आतापर्यंत उसंत न मिळाल्यामुळे न केलेले कर्तव्य केले : सभ्यांना अभिवादन केले. ती म्हणते– "काय दुर्दैव आहे !... वाऱ्याने स्पर्श केला तर पांडवांना सहन नसे. आज हा अधम वारंवार स्पर्श करीत असून पांडव सहन करीत आहेत. काळच फिरला. कौरव श्रेष्ठ हो, **स्त्रीला पूर्वी कधीही अशा अवस्थेत सभेत नेत नसत.** ही धर्मपरंपरा कौरवकुळातून पार नष्ट झाली.... युधिष्ठिराची ही पत्नी खरेच दासी झाली काय ? हे राजांनो, 'जितां वाऽप्यजितां वाऽपि' जसे तुम्ही मानता तसे स्पष्ट सांगा. तुम्ही निर्णय द्याल तसे मी वागेन." (२·६२,४ ते १३). कोणी सभ्य उत्तर देईना.

भीष्म पुन्हा या प्रश्नाचा निर्णय देण्यास असमर्थ असल्याचे सांगतात. आणि याचे उत्तर देण्यास युधिष्ठिरच प्रमाण आहे असे सांगतात (श्लो. १४–२१). दुर्योधनाला भ्यालेले राजे काही बोलेनात (श्लो. २२).

त्यानंतर कुचेष्टेने हसत दुर्योधन म्हणाला (स्मयन्निवेदं वचनं बभाषे) [मेहेंदळे म्हणतात या अवघडलेल्या परिस्थितीत निराळेच वळण लावण्याचे **धैर्य** दुर्योधन दाखवतो (पा. ७). 'स्मयन् निवेदं' **या** शब्दांकडे त्यांनी दुर्लक्ष केले आहे. दुर्योधन उंदीर-मांजराचा खेळ करीत आहे.]

'हे द्रौपदी, सभ्य उत्तर देत नाहीत. तुझा प्रश्न आता भीम, अर्जुन, नकुल, सहदेव या तुझ्या पतींना विचारला आहे असे समजू. तुला पणाला लावताना युधिष्ठिर तुझा स्वामी नव्हता असे तो म्हणू देत. वाटेल तर युधिष्ठिराला अजूनही तसे म्हणू दे' (२·६२,२३-२६). या भाषणातील कावा इतका स्पष्ट असताना मेहेंदळेंना दुर्योधनाचा मोठेपणा, धैर्य दिसते. त्याचे हीन अंतःकरण पुढे स्पष्ट होतेच आहे (२·६३,१०-११).

सभ्यांनी प्रशंसा केली. कुरुवृद्ध, कौरव, राजे या सर्वांना दुर्योधनाचा धाक होता. सभा शांत झाल्यावर **भीम** मत सांगतो– धर्मराज आमचा प्रभू नसता तर हे आम्ही सहनच केले नसते... तो स्वतःला जिंकलेला समजत असेल तर कौरवांनी आम्हाला जिंकले (श्लोक ३१ ते ३८). येथे भीष्मांच्या भाषणाची छाया दिसते. द्रौपदीसंबंधी उच्चारही करीत नाही. येथे अध्याय ६२ समाप्त.

त्रेसष्टाव्या अध्यायाच्या सुरुवातीला **कर्ण** एक सभ्य म्हणून (आणि भीमाला डिवचण्याकरता) सांगू लागतो–

"स्वतःच्या मालकीचे धन असत नाही असे

तिघेजण म्हणजे दास, शिष्य व स्त्री. दास स्वभावतःच अधन, तरीही दासाची पत्नी दासाचे धनच होय. तेव्हा युधिष्ठिर दास झाला तरी द्रौपदी पत्नी म्हणून त्याचे धन आहे. स्वतंत्रपणे दासी झालेली तू साऱ्या धृतराष्ट्र-पुत्रांची उपभोग्य आहेस. पाच पती करणाऱ्या तुला शंभर कौरवांकरवी आपली उपभोगेच्छा पूर्ण करून घेता येईल. पाञ्चालीला पणाला लावून युधिष्ठिराने पौरुष व पराक्रम यांसह जन्म सार्थकीच लावला ! " (२·६३,१–६).

राधेयाचे म्हणणे ऐकून **दुर्योधन** युधिष्ठिराला म्हणतो– तू द्रौपदीला अजिता मानीत असशील तर सांग (श्लोक ९). यानंतरच्या श्लोकांकडे मेहेंदळे अजिबात दुर्लक्ष करतात ते असे–

एवमुक्त्वा स कौन्तेयमपोह्य वसनं स्वकम् ।
स्मयन्निवैक्षत् पाञ्चाली**मैश्वर्यमदमोहितः** ॥१०॥
कदलीदलदण्डसदृशं सर्वलक्षणपूजिता ।
गजहस्तप्रतीकाशं वज्रप्रतिमगौरवम् ॥ ११ ॥
अभ्युत्स्मयित्वा राधेयं भीममाधर्षयन्निव ।
द्रौपद्याः प्रेक्षमाणायाः सव्यमूरुमदर्शयत् ॥ १२ ॥

कर्णाकडे हसून पाहात व भीमाला आव्हान देत द्रौपदीला डावी मांडी उघडी करून दाखविली. यानंतर भीमाची घोर प्रतिज्ञा–

वृकोदरस्तदालोक्य नेत्रे उत्फाल्य लोहिते ।
प्रोवाच राजमध्ये तं सभां विश्रावयन्निव ॥ १३ ॥
पितृभिः सह सालोक्यं मा स्म गच्छेद् वृकोदरः ।
यद्येतमूरुं गदया न भिन्द्यां ते महाहवे ॥ १४ ॥

(दुर्योधन-दुःशासन वधाच्या प्रतिज्ञेचा पुनरुच्चार २·६८, २१, २८ मध्ये आहे.) मेहेंदळे उल्लेख टाळतात.

द्रौपदीच्या प्रश्नाचा निर्णय झाला का ?

सभ्य म्हणून विदुर आपले मत जाहीर करतो (२·६३, १६ ते १९). हे त्याने आधीच सुरुवातीला शकुनीने पण जिंकल्यावर सांगितलेले होते (२·५९–४).

दुर्योधन म्हणतो, " भीमाच्या उत्तराप्रमाणे, अर्जुन व हे जुळे भाऊ यांचे उत्तर मी प्रमाण मानीन. युधिष्ठिर तुझा स्वामी नव्हता असे ते म्हणू देत की तू दास्यातून मुक्त होशील." (२·६३–२०) (येथे विनयभंगाचा दुसरा प्रसंग संपतो.)

यानंतर अर्जुन म्हणतो–

ईशो राजा पूर्वमासीद्ग्लहे नः कुन्तीपुत्रो धर्मराजा महात्मा ।
ईशस्त्वयं कस्य पराजितात्मा तज्जानीध्वं कुरवः सर्व एव ॥ (२·६३–२१)

अर्जुनाचे उत्तर " पराजित युधिष्ठिर कुणाचा मालक ?" (अर्थात कुणाचा नाही) द्रौपदी दासी नाही.

या पाठोपाठचे श्लोक असे आहेत–

ततो राज्ञो धृतराष्ट्रस्य गेहे गोमायुरुच्चैर्व्याहर-दग्निहोत्रे ।
तं रासभाः प्रत्यभाषन्त राजन् समन्ततः पक्षिणश्च रौद्राः ॥ २२ ॥

तो शब्द विदुराने, सभ्यांनी ऐकला. 'स्वस्ति', 'स्वस्ति' वृद्धांनी शब्द उच्चारला ॥ २३ ॥

ततो गान्धारी विदुरश्चापि विद्वांस्तमुत्पातं घोरमालक्ष्य राज्ञे ।
निवेदयामासतुरार्तवत्तदा ततो राजा वाक्यमिदं बभाषे ॥ २४ ॥
हतोऽसि दुर्योधन मन्दबुद्धे यस्त्वं सभायां कुरु-पुंगवानाम् ।
स्त्रियं समाभाषसि दुर्विनीत विशेषतो द्रौपदीं धर्मपत्नीम् ॥ २५ ॥

यानंतर द्रौपदीचे सांत्वन करून एकामागून वर दिले. ३६ व्या श्लोकाने अ० ६३ समाप्त.

मेहेंदळे म्हणतात, 'दुर्योधनाने दिलेला शब्द पाळला. धृतराष्ट्राला आडकाठी केली नाही. दुर्योधनाचा मोठेपणा **प्रक्षेपकाला** खपला नाही म्हणून अपशकुनांचा बनाव' (पा. १२). दुर्योधनाच्या मोठेपणाचा त्यांच्या तर्क-शास्त्राचा पाया तोच मुळी अस्तित्वात नाही. मोठे-पणाचे एकही उदाहरण महाभारतात नाही. लहान-पणापासून पांडवांच्या घाताच्या योजना केल्या. 'शत्रूची देदीप्यमान संपत्ती हरण करणाऱ्याने गूढ वा उघड उपायांनी मात केली पाहिजे. जो दुसऱ्याच्या संपत्तीचा हेवा करीत नाही, त्यामुळे स्वतः संपत्तीमान व्हावे असे ज्याला वाटत नाही तो केवळ **अधम** होय (२·४६–१८)' हे दुर्योधनाचे तत्त्वज्ञान आहे. या युक्तिवादाने त्याने द्यूताकरता संमती मिळवली. कृष्णाला बंदी करण्याचे ठरविल्याचे दुर्योधन सांगतो (उद्योग पर्व) व दुसरा काही **घाताचा** उपाय असला तर सांगा म्हणतो. हे सर्व दुर्योधनाच्या दुष्ट बुद्धीचे दर्शक होय.

विकर्णाने अगदी मुद्देसूद उत्तर दिले. व्यसनाधीन युधिष्ठिराच्या आचरणाला मान्यता देता येत नाही. मेहेंदळे म्हणतात, 'विकर्णाकडे दुर्योधनाने पूर्ण दुर्लक्ष

केले याचे आश्चर्य वाटते. वस्तुस्थितीचा नीटसा खुलासा करता येत नाही हे मान्य करावयास हवे.' या म्हणण्याने **त्यांच्या तर्कशास्त्राची सर्व इमारत कोसळते.** दुर्योधनाच्या दुष्ट मनाची ठेवण ते लक्षात घेत नाहीत.

विनयभंगाचे दोन प्रसंग महाभारतात आहेत, त्याचा उच्चार ते करीत नाहीत. "कारण खरोखरी ते घडले नाहीत असे मी मानतो." म्हणजे स्वतःच्या मनातले महाभारत त्यांना हवे आहे. त्याच्याविरुद्ध ते सर्व प्रक्षिप्त. (१९८७ च्या लेखात ही भूमिका बदललेली दिसते. प्रक्षिप्त हा शब्द दोन अर्थांनी मेहेंदळे वापरतात– १) संशोधित आवृत्तीत न स्वीकारलेले, २) संशोधित पाठात स्वीकारलेले पण त्यांच्या मताप्रमाणे असावयास नकोत ते– प्रक्षिप्ततेचे निकष ते कोठेच सांगत नाहीत.)

पांडवांचे ऐकून दुर्योधन शब्द पाळणार होता असे म्हणण्यासारखी त्याची वृत्ती नाही. भीष्म गुळमुळीत बोलले म्हणून गप्प, राजे सर्व मिंधे, विराट पर्वात पांडवांनी प्रकट होण्यापूर्वी मुदत पूर्ण केली की नाही हे भीष्मांनी सांगावे असे दुर्योधन म्हणतो. भीष्मांनी हिशोब करून विचारपूर्वक पांडव मुदत पूर्ण झाल्यावर प्रकट झाले असे सांगितल्यावर कर्ण, दुर्योधन ते मानीत नाहीत. मयसभेत कृष्ण व द्रौपदी आपल्याला हसली असे खोटेच दुर्योधन धृतराष्ट्राला सांगतो. पांडवांचे एकाचे म्हणणे दुसऱ्याविरुद्ध लढवण्याचा व युधिष्ठिराला कोणत्या तरी प्रकारे खोटे ठरवण्याचा त्याचा बेत होता व अवघडलेल्या अवस्थेत पतींसमोर द्रौपदीचा अपमान करण्याचा त्याचा बेत होता.

'दुर्योधनाने जाहीर केल्याप्रमाणे अर्जुनाने दिलेला निर्णय कौरवांनी स्वीकारला' या विधानाला महाभारतात काही आधार नाही.–

१) निर्णय मान्य असता तर धृतराष्ट्राने दुर्योधनाची निर्भर्त्सना करण्याचे कारण नव्हते, पाठोपाठ एकामागे एक वर प्रदान केले नसते.

२) निर्णय स्वीकारून दुर्योधन धृतराष्ट्राकडे गेला, किंवा राजांनी वाहवा करून आवाज केला इत्यादी वर्णन एखाद्या श्लोकात वा चरणातही नाही.

३) निर्णय मान्य होता तर द्रौपदी दास्यत्वातून मुक्त ठरली असती; तरीही पांडव दासच राहते. तसे झाले नाही. हा निर्णय मान्य केला याविरुद्ध पुरावा होतो.

४) पाताळयंत्री, कणिकनीतीचे मूर्तस्वरूप धृतराष्ट्र वस्त्रांचा ढीग पडल्याचा चमत्कार घडल्यापासून आतून हादरला होता. अर्जुनाचे उत्तर पुरे होते तोच उत्पात झाले. तो घाबरला. गांधारी, विदुर यांनी दुःखी-कष्टी होऊन निवेदन केले. दुर्बलतेच्या क्षणी आधीच घाबरलेल्या धृतराष्ट्राने दुर्योधनाची निर्भर्त्सना केली; द्रौपदीचे सांत्वन केले. वर दिले.

'एक तर अपशकुन झालेच नाहीत; पक्षेपकाच्या मनाचा सारा खेळ. धृतराष्ट्र भेकड नाही.' हे तर्कशास्त्र अजब आहे. द्रौपदीच्या सुटकेचे श्रेय कोल्ह्या-गाढवांना देऊन अपशकुनांची मेहेंदळे (व साधले) यांनी चेष्टा केली आहे. मनुष्य दोरीला साप समजून (एखाद्या परिस्थितीत) बेशुद्धही पडेल. पण पुन्हापुन्हा नाही.

काही तरी अतिरेक झाला; विटंबनेचे समर्थक आपण नाही हे दाखवण्याची धृतराष्ट्राला घाई झाली हे त्याच्या स्वभावानुरूप आहे. बेसावधपणे वर दिले– १) युधिष्ठिर स्वतंत्र झाला, २) सरथ व सधनुष्य भीमार्जुन, नकुल, सहदेव स्वतंत्र झाले. निरोप घेताना युधिष्ठर म्हणतो, "नित्य हि स्थातुगिच्छामस्तव भारत शासने ॥ (२·६५-१)" आणि धृतराष्ट्र म्हणतो, संमती देतो– सधन असे तुम्ही आपले राज्य सांभाळा (२·६२-२).

तरी पुढे दुर्योधन, कर्ण, शकुनी यांनी 'घोडचूक' नजरेस आणून दिल्यावर सावध झालेल्या धृतराष्ट्राने गांधारी, भीष्मादी कुरुवृद्ध यांचे न ऐकता लगोलग प्रातिकामीला पाठवून युधिष्ठिरास आवाहन केले. गांधारीला तो म्हणतो, पुन्हा द्यूत करू दे... कुलक्षय व्हायचा तर होऊ दे. भवितव्यता माझ्या हाती नाही (२·६६-३७) अध्याय समाप्त.

आता वनवास–अज्ञातवास यांचा पण लावणे कौरवांना सोयीचे होते. 'जितमित्येव शकुनिर्युधिष्ठिरम् भाषत ॥' (२·६७-२१) अध्याय ६७ समाप्त.

पहिल्या वेळी तो घाबरला हे धृतराष्ट्राने संजयाजवळ कबूल केले (अ० ७२). त्यावर मेहेंदळे म्हणतात, 'अपशकुनांचा उल्लेख दोनदा घुसडून प्रक्षेपकाने हातचलाखी केली.' दुर्योधनाने मांडी दाखवली, दुःशासन उत्तरीय वस्त्रे ओढून थकला, लज्जित झाला, हे घडलेच नसेल तर भीमाला प्रतिज्ञा करण्याचे कारणच नाही.

प्रतिज्ञांचा, मैत्रेयांच्या शापाच उल्लेख आहे ते सर्व प्रक्षिप्त ? द्रौपदीने गोविंदा म्हणून मनात धावा केला, कृष्णाने केलेला उल्लेख सर्व प्रक्षिप्त ? की याला आधारभूत सभा पर्वातील प्रसंग प्रक्षिप्त. जे आहे ते नाही, व नाही ते असले पाहिजे, आपल्या मनाविरुद्ध ते सर्व प्रक्षिप्त हे तर्कशास्त्र अनाकलनीय आहे.

डॉ. मेहेंदळे म्हणतात, "भारतीय परंपरेने अपशकुन-विषयक हे श्लोक दीर्घ काळ खपवून घेण्यात विचारांची फार खालची पातळी गाठली आहे." (पा. ११). म्हणजे काय नवीन श्लोक तयार करून घुसडायचे ! [हे अति झाले– मेहेंदळे यांच्या विधानाला– अर्जुनाचा निर्णय मानला– संशोधित पाठाचा तर बिलकूल आधार नाही पण श्लोक २१ नंतर जे गाळले ते दाक्षिणात्य पाठाचे (Cv glosses) परिशिष्ट ३८ मधील १२० ओळी– सुमारे ३७ श्लोक सर्वस्वी त्यांच्या विरुद्ध आहेत. सुरुवातीलाच कर्ण दुःशासनाला म्हणतो– दासीभावेन भुङ्क्षत्वं यथेष्टं कुरुमानद । (ओळ ३). यानंतर दुःशासन, भीम, द्रौपदी, अर्जुन, भीष्म, विदुर वगैरेंचा संवाद, कृतींचे वर्णन आहे. भीम गदा घेऊन, अर्जुन गांडीव घेऊन उभा राहतो. **सभेचे रूपांतर रणांगणात होणार असे वातावरण निर्माण होते.** युधिष्ठिर शांत राहा म्हणून सांगतो. यानंतर **उत्पात, अपशकुन होतात,** त्याशिवाय हे थांबणे कठीण होते. त्यानंतर संशोधित पाठातील २३ वा व पुढचे अध्याय ६३ मधील श्लोक]

आपापल्या ग्रहाप्रमाणे घटना, प्रसंग कल्पिणे, फिरविणे हे व्यासांच्या महाभारताला अन्यायकारक आहे. कित्येक अशी साहित्यिकांनी केली आहेत तेवढी पुरेत. समीक्षकाने महाभारत जसे घडले तसे मांडले पाहिजे– मग मत काहीही असो.

द्रौपदी स्वतंत्र व पांडव दास राहते तरी महाभारत तसे संपले असते असे समजण्याचे कारण नाही. यादव सेना, पाञ्चाल सेना, विराट सेना, सात्यकी, कृतवर्मा, बलराम, धृष्टद्युम्न यांच्या आधिपत्याखाली हस्तिनापुरा-वर धावून गेल्या असत्या– स्वतः श्रीकृष्णांनी युद्धात भाग घेऊन पांडवांना सोडवले असते. दुर्योधनादी दुष्ट बंदी होते किंवा धारातीर्थी पडते. भीष्म कृष्णाविरुद्ध लढले नसते. विकर्णाला हस्तिनापुरचे राज्य मिळते; युधिष्ठिर इंद्रप्रस्थास सम्राट राहता अशीही कल्पना करता येते. काय बोध घ्यायचा तो व्यासप्रणीत महा-भारतापासून घ्यावा.

द्रौपदीच्या प्रश्नाचा निर्णय झालाच नाही !

* *

साभार पोच

- **मरीआईची अंगाई**– अमीर आठवले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–४११०३०; पृ. ४४; १९९१; किं. ३० रुपये.
- **अजान**– एहतेशाम देशमुख; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. ३७; किं. २० रुपये.
- **महाभारताची शापवाणी**– श्री. र. भिडे; कॉन्टि-नेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; प्रथमा-वृत्ती; १९९१; पृ. ३७०; किं. १२० रुपये.
- **पड्याआड**– जयराज रजपूत; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. १८५; किं. ५० रुपये.
- **पुनर्शोध**– पुरुषोत्तम नागपुरे; (एस. सी. ई. आर. टी.), सदाशिव पेठ, पुणे–४११०३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. ३४४; किं. १५० रुपये.
- **घर सजावटीची झाडे**– अ. व्यं. पाटील; कॉन्टि-नेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–३०; प्रथमा-वृत्ती; १९९१; पृ. ७९; किं. ४५ रुपये.
- **गोष्ट अर्चनाच्या गाडीची**– बाबा भांड; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. ४७; किं. ७ रुपये.
- **फळबागांसाठी सूक्ष्म–सिंचन**– श्या. म. पाटील; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे–४११०३०; पहिली आवृत्ती; १९९१; पृ. ३०८; किं. ६० रुपये.

अनुक्रमणिका

महाराष्ट्रातील उच्च शिक्षणाची दुर्दशा

एच. एम. देसरडा

नुकतेच मेक्सिको, क्युबा, अमेरिका आणि इंग्लंड-मधील अनेक ख्यातनाम विद्यापीठांना भेट देण्याची, अभ्यासक्रम अवलोकन करण्याची, ग्रंथालयें वापरण्याची व प्राध्यापक, संशोधक आणि विद्यार्थ्यांशी भेटण्या–बोलण्याची संधी लाभली. ' युनिव्हर्सिटी ऑफ कॅलिफोर्निया ' हे जगातील एक नावाजलेले विद्यापीठ आहे. त्याचे वार्षिक अंदाजपत्रक ' बिलियन डॉलर्स 'पेक्षा अधिक (२५०० कोटी रुपयें) आहे. अमेरिकेत शिक्षणावर भरपूर पैसा खर्च केला जातो, त्याचे हे एक उदाहरण आहे. काही वर्षांपूर्वी कॅलिफोर्नियासारख्या राज्यात राज्याच्या उत्पन्नाच्या ४० टक्के खर्च हा शिक्षणावर होत असे. तेथें प्रत्येक राज्यात राज्यपुरस्कृत विद्यापीठे तसेच अनेक खासगी विद्यापीठेही आहेत. कॅलिफोर्निया विद्यापीठाचे एकूण नऊ कॅम्पस असून २ लक्षांहून अधिक विद्यार्थी आणि उणेपुरे १० हजार प्राध्यापक आहेत.

सुरुवातीलाच हे सांगितले पाहिजे की, अमेरिकेत लहान-मोठी तीन हजार विद्यापीठे व स्वायत्त महाविद्यालये आहेत. विद्यापीठे फीच्या आकारणीतून त्यांच्या खर्चाचा मोठा भाग भरून काढतात. वार्षिक फी ५ ते २० हजार डॉलर्सच्या दरम्यान असते. साहित्य, कला, मानव्यविद्या, वाणिज्य, कायदा आदी विद्याशाखांसाठीदेखील फी फार कमी नसते. हुशार व होतकरू विद्यार्थ्यांना मात्र कर्ज-शिष्यवृत्ती मिळते. मुख्य म्हणजे निम्मे अधिक विद्यार्थी सुट्यांमध्ये काम करून आणि मध्येच काही काळ अवकाश घेऊन आपल्या शिक्षणाचा खर्च भागवतात. साहजिकच ते शिक्षणासाठी जी किंमत मोजतात त्याचा मोबदला घेण्यासाठी जागरूक असतात. शिकणे व शिकविणे ही बाब हयगय अगर चालढकल करण्याची नसून त्याला अग्रक्रम असतो. अभ्यासक्रम व त्याचे तास, पेपर्स, सेमिनार्स आदींचे वेळापत्रक औपचारिक नाही. त्याचे गांभीर्याने पालन केले जाते. अर्थात, खूप प्रकारचे अभ्यासक्रम असतात, ज्यांतून विद्यार्थी निवड करू शकतात. प्राध्यापकही आपला अभ्यासक्रम निवडतात. त्याची रचना व तपशील ठरवितात. निःपक्षपातीपणे स्वतःच परीक्षा घेतात. विशेष म्हणजे या स्वातंत्र्याचा ते तेवढ्याच जबाबदारीने वापर करतात. क्वचितच वर्ग वाया घालवतात अगर दांडी मारतात ! तात्पर्य, शिकणे-शिकविणे ही बाब औपचारिक उपस्थितीपुरती मर्यादित नसून त्यासाठी जाणिवपूर्वक परिश्रम व प्रयत्न केले जातात.

जाता जाता येथे एका बाबीचा निर्देश करणें उचित ठरेल. ती म्हणजे तेथील सर्व महाविद्यालयें व विद्यापीठांतील सर्व विद्याशाखांचे शिक्षण अगदी असाधारण, उच्च दर्जाचे असते असे नाही. तथापि, त्याचा एक किमान दर्जा व शिस्त असते. दुसरे, त्यांच्याकडे साधने व सवड भरपूर असल्यामुळे अगदी साध्या अभ्यासक्रमालाही ' अन्वेषण-पद्धती ' आदींचे बरेच लोढणे असते. पॉलस्विझी म्हणतात त्याप्रमाणे अमेरिकेत प्लेट धुण्याच्या पद्धतीवरदेखील प्रबंध लिहिला जातो ! तरी पण, एकंदरीत त्यांची शैक्षणिक व्यवस्था कौतुकास्पद आहे. बौद्धिक कस व कसरतीच्या दृष्टीने ती खरोखरीच अनुकरणीय आहे. शिक्षण व समाजव्यवस्थेचे मुक्तपणे चिकित्सा करण्याचे स्वातंत्र्यही त्यात दिसते.

आपल्याकडे मात्र उच्च शिक्षणाची स्थिती अत्यंत दुबळी व दयनीय आहे. महाराष्ट्रासारख्या राज्यातील सध्याची उच्च शिक्षणाची परिस्थिती उत्तर भारतातील –ज्यांची हेटाळणी केली जाते–अशा विद्यापीठांपेक्षा वेगळी नाही. सांप्रत, विद्यापीठे ही केवळ परीक्षा घेणारी मंडळे झाली आहेत आणि परीक्षांतही कमालीची अनागोंदी असते, ही बाब आता लपून राहिलेली नाही. अगदी मुंबई विद्यापीठासारख्या विद्यापीठात काय घडते याचा अनुभव पुरेसा बोलका आहे.

आजमितीला महाराष्ट्रात सर्वसाधारण आठ विद्यापीठे, चार कृषि विद्यापीठे, एक तांत्रिक विद्यापीठ, एक मुक्त विद्यापीठ व त्यांना संलग्न १२०० संस्था/महाविद्यालये आहेत. यांत जवळपास तीस हजार प्राध्यापक आणि बारा लाख विद्यार्थी आहेत.

अलीकडील काही वर्षांत शिक्षण संस्थांचा विस्तार झपाट्याने झाला आहे. राज्याच्या अर्थसंकल्पातील सर्वाधिक पैसा ' शिक्षण ' या शीर्षकाखाली खर्ची पडतो. १९९१–९२ साली तो १८५० कोटी रुपये होता. प्राथमिक क्षेत्र सोडून (ज्याची जबाबदारी घटनात्मक

आहे) दुय्यम व उच्च शिक्षणावरील अनुदान ८०० कोटी रुपये आहे.

सध्या शिक्षणाची स्थिती किती विदारक आहे, याची कल्पना पुढील काही सर्वसाधारण चर्चेतील व अधून–मधून वृत्तपत्रांतून झळकणाऱ्या विधानांवरून येऊ शकतो. : 'चौथ्या वर्गातील विद्यार्थ्याला आपले नावही नीट लिहिता येत नाही', 'एस. एस. सी. पास होणाऱ्या विद्यार्थ्याला विज्ञानातील काही संकल्पनांचा व संज्ञांचा अर्थ सांगता येत नाही', 'पदवीधरच काय, पण पदव्युत्तर विद्यार्थ्याने आपल्या विषयातील एकही मूळ ग्रंथ वाचलेला नसतो', 'एम. फिल.–पीएच. डी. झालेल्या बहुसंख्यांना आपल्या विषयातील प्रमुख संशोधक व संशोधन–पत्रिकेचे नावदेखील माहीत नसते.' 'शिक्षणक्षेत्रातील ज्येष्ठ प्राध्यापकांसह बहुतेकांना त्यांच्या खास अभ्यासाच्या अशा विषयावर पानभर काही शुद्ध व सयुक्तिक लिहिता येईल, हे छातीठोकपणे सांगणे अवघड आहे.' ही विधाने ढोबळ आणि अतिशयोक्त वाटली, तरी प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती वेगळी नाही. नव्हे, ती यापेक्षा अधिक अंधःकारमय आहे. कुठल्याही विद्यापीठातील परीक्षांचे पेपर्स आणि एम. फिल.–पीएच. डी. चे चार–दोन प्रबंध हाताळले तरी याची खातरजमा होईल.

सहज व सरळ प्रश्न पडतो की, अशा 'उच्च शिक्षणा'वर एवढे कोटयवधी रुपये का खर्च केले जातात ? आणि एवढे मोठे मनुष्यबळ आपण उगीचच त्यात का गुंतवून ठेवतो ? प्रस्तुत लेखक राज्य नियोजन मंडळाचा सदस्य असताना महाराष्ट्राच्या अर्थकारणा-विषयी त्याने जे भूमिकापत्र महाराष्ट्र शासनाला सादर केले, त्यात उच्च शिक्षणाचे वर्णन 'निरर्थक, निरुपयोगी आणि नकारात्मक' असे केले होते. एका प्राध्यापकाने असे म्हणावे, याचा त्या वेळी अनेकांना अचंबा वाटला ! अर्थात, मंडळाला हे मानवले नाही ! असो. आज बहुसंख्य महाविद्यालयांत वर्षातून शंभर दिवस-देखील नीट वर्ग होत नाहीत. कुठल्याही दिवशी सर्व विषयांचे तास होण्याची तर बातच सोडा ! शिकवि-ण्याच्या पातळीचे तर विचारायलाच नको ! ग्रंथालये ही तर चक्क गोदामे बनली आहेत. निम्म्याहून अधिक विद्यार्थी, महाविद्यालयांच्या व विद्यापीठांच्या आवारात नित्यनेमाने दिसत असले तरी वर्गात अपवादानेच हजर असतात. अर्थात, वर्गात न गेल्यामुळे फार नुकसान होते असेही नाही. शेवटी, परीक्षेसाठी 'अनुपम'! अभिनव मार्गदर्शके, प्रश्नोत्तरे आणि खुले आम नक्कल (मास कॉपी) जिंदाबाद ! पदवी व पदव्युत्तर वर्गात बहुतेक प्राध्यापक कित्येक वर्षांपूर्वी केलेल्या टिपणांचे 'कीर्तन' करतात. विद्यार्थ्यांनाही तेच पसंत पडते. तेरी भी चूप, मेरी भी चूप !

अशा परिस्थितीत बहुसंख्य प्राध्यापक मंडळींनी फावल्या वेळेचे अनेक (कुटिर) उद्योग सुरू केले तर नवल वाटण्याचे कारण काय ?

विद्यापीठे व महाविद्यालयातील प्राध्यापक मंडळी ज्या कामात मश्गूल असतात ती अशी :

परीक्षक म्हणून वर्णी लावणे, विविध समित्यांत शिरणे, सेमिनार्स आदींना जाणे, परदेशवारी करणे. विद्वज्जन म्हणवणारी मंडळी ज्या सहजपणे 'मी तुझ्या विद्यार्थ्यांचा प्रबंध पास करतो, तू माझ्या विद्यार्थ्यांचा कर', 'मी तुला परीक्षक नेमतो, तू मला नेम.' तुम्ही-आम्ही (सुशिक्षित विद्वान !) भाऊ, सारे मिळून खाऊ; जिथे जाऊ, तिथे खाऊ आणि पिऊ !

अर्थशास्त्रात ज्याला ग्रेसहॅमचा सिद्धान्त म्हणतात (नकली नाणे असली नाण्याला बाद करते) त्याची प्रचीती शिक्षण क्षेत्रामध्ये पदोपदी येते ! त्यातच मग 'विना अनुदान' शिक्षण-कारखानदारी आली. सहकार क्षेत्रातील व जिल्हा परिषदेतील मलिदा संपल्यावर, कमी झाल्यावर या नवीन 'सहकार' क्षेत्राकडे चाणाक्ष व चलाख मंडळी वळली. अत्यंत बरकतीचा धंदा आहे हा ! बिन भांडवलाने चालणारा, हमखास नफ्याचा उद्योग ! फक्त आमदार, खासदार, मंत्री आणि विद्यापीठे व सरकारमधील नोकरशाही खिशामध्ये ठेवता आली पाहिजे ! मग कशाची पर्वा ?

आज समाजात सगळ्यांत आळशी व अडाणी माणसे शोधावयाची तर विद्यापीठे व महाविद्यालयात गेले पाहिजे. एक गठ्ठा ते एका अड्ड्यावर सापडतील ! गालीबने कहा था...... ! दुसरे, यात आहे सर्व-धर्म-समभाव ! सगळ्या जाती-धर्मांचे ! विभाग व जिल्ह्यांचे ! सगळ्या पक्ष व गटांचे ! सारेजण येथे गुण्यागोविंदाने नांदतात !

समाजाला अशा तऱ्हेने बुडविण्याचा धंदा कुणाच्या बळावर व पैशावर केला जातो ? पैसा जनतेचा मात्र बळ असते. पुढारी टोळीचे आणि सर्व वाटून खातात !

तर असे आजच्या शिक्षणाचे राजकीय अर्थशास्त्र ! हे असे का घडले ? याचे सरळसोट उत्तर आहे.

जीवनाच्या प्रश्नाला भिडेल अशा प्रकारे शिक्षणाची पुनर्रचना केली न गेल्यामुळे अवती-भवतीच्या प्रश्नांपासून नाळ तोडणे हे वासाहतिक शिक्षणाचे वैशिष्टच होते. ' रंगाने काळा मात्र आचारविचाराने गोरासाहेब ' हे मॅकॉलेच्या शिक्षण-धोरणाचे उघड उद्दिष्ट होते. ब्राह्मणी शिक्षणात श्रमाला तुच्छता आणि ऐतखाऊपणाला प्रतिष्ठा दिली होती. एखाद्याला ब्राह्मणाचे, जिणे जमायचे, तर त्यासाठी नऊ शूद्र—अतिशूद्र बनविणे आवश्यक होते. तद्वतच एखाद्याला ' साहेब ' बनवायचे तर दहा एतद्देशीय ' नेटिव्ह ' म्हणून कावूत ठेवणे अपरिहार्य होते. तात्पर्य, शिक्षणाचे इप्सित लक्ष्य एक अभिजनगट निर्माण करणे हे होते. तथाकथित बुद्धिमंतांना समाजापासून तोडणे, अलाहिदा करणे, आपल्या गटात ओढणे, री ओढणारा— समर्थन करणारा वर्ग म्हणून त्याला अंकित करणे आणि त्यासाठी पाळणे-पोसणे हे वासाहतिक शिक्षणव्यवस्थेचे व्यवच्छेदक लक्षण होते. स्वातंत्र्योत्तर काळात यात जाणिवपूर्वक बदल न घडवून आणल्यामुळे ही राहटी व रचना अशीच कायम राहिली. हे अपघाताने घडले असे नव्हे, तर त्यात राज्यकर्ता वर्ग आणि त्यांचे आश्रित शिक्षण-तज्ज्ञ व बुद्धिवंतांचा हितसंबंध होता. यातून एक पूर्णतः बांडगुळी व्यवस्था व ऐतखाऊ वर्ग निर्माण झाला.

यावर उपाय काय? तर शिक्षणव्यवस्थेची, अभ्यासक्रमाची, शिकण्या-शिकविण्याच्या पद्धतीची आमूलाग्र पुनर्रचना करणे ही आद्य गरज आहे. विशेषतः शिक्षणातील गुणवत्तेचे आणि प्रतिष्ठेचे प्रचलित निकष पूर्णतः बदलले पाहिजेत. एक तर ते सर्व कालबाह्य व कुचकामी आहेत. व्यक्तीचे स्तोम वाढविणारे आहेत. सामाजिक दायित्व आणि उत्पादकता याला त्यात गौण स्थान आहे. तात्पर्य, ऐतखाऊ आणि परान्नपुष्ट (पॅरासिटिक) वर्गाची (भारताच्या संदर्भात जातीचीही) प्रभावळ (नव्हे भुतावळ) निर्माण करणारी ही शिक्षणव्यवस्था आहे; नव्हे एक अजब बाजार आहे.

सध्याच्या महाविद्यालयीन व विद्यापीठीय शिक्षणाची मुळातून फेररचना केली पाहिजे. परिसर विकासाशी संबंधित सर्व पायाभूत संकल्पना आणि कसब वृद्धी हा ' राष्ट्र उभारणीसाठी नवशिक्षणाचा ' गाभा असावा. मानवी समाजाच्या विकासाच्या अवस्था, देशाचा आणि जगाचा इतिहास, भारतीय राष्ट्रीय स्वातंत्र्याची चळवळ, राजकीय—आर्थिक व्यवस्था, सामाजिक-सांस्कृतिक रचना आणि चिरंतन अगर चिरस्थायी विकासाची मूल्ये या बाबी अद्ययावत अभ्यासक्रमाला आधारभूत असाव्यात. सर्व पातळ्यांवर श्रमप्रतिष्ठा आणि स्थानिक साधनसामग्रीचा सुयोग्य विनियोग व वापर या बाबींना अनन्यसाधारण महत्त्व दिले जावे. उत्पादनप्रक्रियेत सक्रिय सहभाग हा शिक्षणाचा अविभाज्य भाग असावा. तंत्र अगर कला अवगत असणे आणि प्रत्यक्षात ती वापरणे यात बहुधा बरेच अंतर असते. हीच सध्याच्या शिक्षणाची प्रमुख उणीव आहे आणि म्हणूनच प्रत्यक्ष कार्यानुभव, समाजाभिमुखता, समाजाच्या सामायिक साधनसामग्रीचे संवर्धन यांवर मुख्य लक्ष केंद्रित केले जावे. एकंदरीत, राष्ट्र-उभारणीची शाश्वत मूल्ये आणि सामाजिक जबाबदारीचे तत्त्व यांवर भर असावा. यात समाजाची सर्वंकष भौतिक व नैतिक प्रगती, परंपरागत तंत्रज्ञानाचा विकास, लोकविज्ञान आणि अनुरूप तंत्रज्ञान यांचा साकल्याने विचार करून तमाम अभ्यास-क्रमांची फेररचना केली जावी.

वाक्प्रचुरता, पोंगापांडित्य, सध्याची संकुचित व व्यभिचारी व्यावसायिक दृष्टी आणि मूल्ये याला पूर्णपणे तिलांजली दिली जावी. ज्ञानाचे व कुशलतेचे बाह्य अवडंबर कटाक्षाने दूर केले जावे. विशेषतः वरपांगी, जुजबी, तकलादू आणि तात्कालिक ' ज्ञान ' व ' तंत्र ' यांना शिक्षणात अजिबात स्थान नसावे. पारंपरिक शहाणपण, मूल्ये, नीतिमत्ता, कसब आणि जीवनपद्धती याला त्याज्य अगर टाकाऊ मानले जाऊ नये. किंबहुना त्यातील कालबाह्य आणि कर्मकांडाचा भाग सोडून ते अधिक कालसापेक्ष आणि उपयुक्त करण्यावर भर असावा.

आज ' ज्ञाना 'च्या नावाने अज्ञान अगर गूढ (अ)ज्ञानाचा प्रसार केला जातो. उदाहरणार्थ : स्वभाषेतील शिक्षणाऐवजी इंग्रजी भाषेतील शिक्षण सरस आहे; स्थानिक देशी औषधे व उपचार-पद्धतीऐवजी परदेशी औषधे व उपचार-पद्धती श्रेष्ठ आहे; सायकलीऐवजी मोटार हे प्रगतीचे लक्षण आहे; सुती कापडापेक्षा कृत्रिम धाग्याचे कापड अधिक चांगले आहे इत्यादी. या सर्व विळख्यातून बाहेर येऊन स्वतंत्र प्रज्ञा विकसित करण्याची गरज हे शिक्षणातील सुधारणेचे गमक मानले पाहिजे.

एतद्देशीय गरजा आणि साधनसामग्रीवर आधारलेली अशा प्रकारची शिक्षणपद्धती जगड्व्याल ज्ञान-विज्ञानाला आत्मसात करून आणि आपले स्वत्व आणि

अनुक्रमणिका

स्वाभिमान शाबूत राखून विकसित केली जाऊ शकते. आधुनिक इतिहासात याचे काही ठळक दाखले आहेत. जपान, चीन आदी देशांनी (वेगवेगळ्या मार्गांनी) हे काही प्रमाणात साध्य केले आहे. यासाठी स्वदेशी आणि स्वावलंबनाची कास धरली पाहिजे. प्रखर राष्ट्रवाद आणि राष्ट्रप्रेम तसेच मानवी मूल्ये आणि तंत्रविकास यांचा मिलाफ घडवून आणणारी एकात्म शिक्षणपद्धती ही आज काळाची गरज आहे. तथापि, सध्याचा अध्यापक– प्राध्यापकवर्ग हा पूर्णतः स्वार्थी व सुखलोलुप बनल्यामुळे हे काम अवघड होऊन बसले आहे. अर्थात, आपण आज ' प्रश्नाचा भाग आहोत ' याची जाणीव-देखील योग्य दिशेने प्रवास करण्यास, उत्तर शोधण्यास साह्यभूत ठरेल. शिक्षकवर्ग व त्यांच्या संघटना या बेबंदशाहीतून– अंधःकारातून मार्ग काढण्यास पुढे येतील का ?

या संदर्भात सारांश-रूपाने काही ठोस प्रस्ताव आणि सूचना अशा आहेत.–

१. **विद्यापीठ व विभागवाद**– दरवर्षी (लॉटरी पद्धतीने) दहा टक्के महाविद्यालये बंद करून त्या संदर्भातील पैसा व निधी (शक्य तो त्या परिसरातील) खेड्यांच्या विकासासाठी, लघु पाणलोट क्षेत्रविकासा-सारख्या कळीच्या व ठोस कार्यक्रमांकडे वळविला पाहिजे. बंद केलेल्या महाविद्यालयातील प्राध्यापकाला एका खेड्याच्या विकासाची आखणी व अंमलबजावणी यांचे काम सोपविले पाहिजे. सध्याची ९० टक्के प्राध्यापकमंडळी ही अशा खेड्यांतून आलेली आहेत. त्यांचे आप्रजन अद्याप तेथे राहतात. तेव्हा या कामामध्ये त्यांना अडचण येऊ नये. किंबहुना, हे काम त्यांच्या शरीर व बुद्धीस उपकारक ठरू शकते. रटाळपणे हजेरी-पटावर सही करून, पाटी टाकून ' कर्तव्य बजावण्या 'पेक्षा बहुतेकांना या कामात नक्कीच समाधान लाभू शकते. विद्यार्थ्यांनाही या कामात सामावून घेतले पाहिजे व कार्यानुभवावर आधारलेले शिक्षण दिले पाहिजे.

२. उच्च शिक्षणावरील सर्व दाने व अनुदाने यांत कपात करून उच्च उत्पन्नगटाकडून प्रत्यक्ष खर्चाएवढी फी-आकारणी करून वसूल करावी.

३. शिक्षण संशोधनातील गुणवत्तेचे सध्याचे काल-बाह्य व कुचकामी निकष बदलून त्यांत ' ज्ञानाचे जतन, संवर्धन व प्रसार ' हे जे विद्यापीठीय शिक्षणाचे मूळ उद्दिष्ट आहे त्यानुसार संकल्पनात्मक व मूल्यात्मक बदल केले जावेत. समाजाच्या मुख्य समस्यांचे आकलन व सोडवणूक होईल या पद्धतीने सर्व अभ्यासक्रमांची पुनर्रचना व्हावी.

४. उच्च शिक्षणातून ' निर्यात-प्रवण ' असा माल तयार करण्याऐवजी समाजाच्या अवतीभवतीच्या प्रश्नांच्या सोडवणुकीला तसेच जीवनस्रोतांच्या संरक्षण-संवर्धनाला पोषक अशा प्रकारची मूल्ये वृद्धिगत करण्यावर भर असावा. आज पर्यावरणाचा प्रश्न हा भारतासमोरील व जगासमोरील अव्वल दर्जाचा प्रश्न असून त्याच्या सोडवणुकीला साहाय्यक अशी शिक्षण-संशोधन पद्धती विकसित करणे, हे आज काळाचे आव्हान आहे. त्यासाठी वस्तुरूप वाढ-विकास ही आर्थिक विकासाची प्रचलित परिमाणे (राष्ट्रीय उत्पन्न) वापरण्याऐवजी जीवनाची गुणवत्ता तसेच उत्पादनाचे स्थैर्य व सातत्य यांकडे विशेष लक्ष पुरविले पाहिजे. सर्व थरांवरील अशा प्रकारची मूल्यसंकल्पना आणि जाणीव-जागृती करण्यासाठी सर्वतोपरी पद्धतशीर प्रयत्न केले जावेत.

५. ' मागून-पुढे ' या पद्धतीने शाळा आणि महा-विद्यालयांतून पास होणाऱ्या विद्यार्थ्यांना उगीच ११ वी, १२ वी ते एम. ए., पीएच. डी. पर्यंत शिक्षणात ढकलीत ठेवू नये. त्याऐवजी उपयुक्त स्वरूपाचे धंदे-शिक्षण आणि उत्पादकीय कसब देण्यावर भर असावा. शेतीसह सर्व पारंपरिक व्यवसायांचे अद्ययावतीकरण, प्रमाणीकरण, पुनरुज्जीवन करून शास्त्रशुद्ध कसब– कौशल्य (केवळ प्रमाणपत्र नव्हे !) देण्यावर शिक्षणा-वरील निम्मा खर्च केला जावा. सध्याची ' धंदेशिक्षण पद्धती ' ही केवळ नामधारी आणि कागदोपत्रीच अस्तित्वात आहे. तिचे स्वरूप, कार्यपद्धती आमूलाग्र बदलावी लागेल. थातुरमातुर उपायाने अगर मलम-पट्टीने सद्यःस्थिती सुधारणार नाही.

६. उच्च शिक्षण क्षेत्रातील (अगदी अपवादात्मक पातळीचे मूलभूत संशोधन करणारे सोडून)प्राध्यापक– शिक्षक मंडळी व कर्मचाऱ्यांना प्रत्यक्ष विकासकार्याची, किमानपक्षी त्याच्याशी संबंधित शिक्षण–प्रशिक्षण आणि प्रबोधन–प्रचाराची जबाबदारी सोपविली पाहिजे. गावाच्या विकासकामाची संपूर्ण जबाबदारी आपल्या शिरावर घेतली, तर समग्र शिक्षणाला एक नवी कलाटणी व दिशा मिळू शकते. त्यातूनच, सामाजिक– बांधीलकीचे शिक्षण साध्य होईल.

❋ ❋

अनुक्रमणिका

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि सरदार वल्लभभाई पटेल

भालचंद्र फडके

घटना समितीत भाषण करताना श्रीमती सरोजिनी नायडू म्हणाल्या, " माझे मित्र डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर घटना समितीत आहेत. ते घटना समितीविषयी अतिशय कडवट आहेत पण माझा विश्वास आहे– आणि माझा विश्वास खरा ठरेल– की डॉ. आंबेडकर घटना समितीच्या सर्व कार्यात अग्रेसर राहतील." श्रीमती सरोजिनी नायडू यांची वाणी खरी ठरली. १७ डिसें. ४६ रोजी बाबासाहेबांनी जे भाषण केले त्यामुळे घटना समिती भारावून गेली. १३ डिसें. ४६ रोजी पंतप्रधान जवाहरलाल यांनी भारतीय राज्यघटनेची उद्दिष्टे, ध्येय-धोरण विशद करणारा ठराव चर्चेसाठी सादर केला. ही चर्चा पुढे ढकलावी अशी बॅ. जयकर यांची उपसूचना चर्चेला आली. त्याला पाठिंबा देताना बाबासाहेब म्हणाले, "या देशाच्या ऐक्याच्या दृष्टीने या उपसूचनेकडे पाहावे. या देशाच्या भविष्याबद्दल माझ्या मनात मुळीच संशय नाही. या देशाची सामाजिक, राजकीय, आर्थिक जडणघडण योग्य तऱ्हेनेच होईल याबद्दलही माझे मन साशंक नाही. मला याची जाणीव आहे, की आज सामाजिक, राजकीय आणि आर्थिक दृष्ट्या आपल्या विविध राजकीय गटांत एकमत नाही. आपण सर्व राजकीय पक्ष वा गट भांडत आहोत आणि हे कबूल करावेच लागेल, की त्यांपैकी एका गटाचे नेतृत्व मी करीत आहे. पण माझी खात्री आहे की थोडा काळ लागेल, थोडी परिस्थिती बदलावी लागेल. जगातली कोणतीही शक्ती आपल्या देशाच्या ऐक्याला बाध आणू शकणार नाही. आपल्यात जातिभेद आहे, पंथभेद आहेत तरीही आपण एक असू" या ऐतिहासिक भाषणाचा सूर राष्ट्रीय एकात्मतेचा होता. भारतीय राज्यघटनेने सर्वांचे हित पाहिले पाहिजे, मला तर एका बलवान केन्द्राची आवश्यकता वाटत आहे, देशातील जनतेच्या भवितव्याचा विचार प्रथम करू इत्यादी विचार बाबासाहेबांनी या भाषणात व्यक्त केले त्यामुळे सारे सभागृह क्षणार्धात त्यांनी आपलेसे केले. प्रस्तुत ठरावावरील चर्चा पुढे ढकलण्यात आली. सरदार पटेल यांच्या अध्यक्षतेखाली २४ जाने. ४७ रोजी मूलभूत हक्कसमिती आणि अल्पसंख्याक समितीची रचना करण्यात आली. या दोन्ही समित्यांत डॉ. आंबेडकरांना समाविष्ट करण्यात आले. या दोन्ही समित्यांच्या कामात डॉ. आंबेडकरांनी विशेष भाग घेतला. विशेषत: ' राज्ये आणि अल्पसंख्य ' या विषयावरील आपले निवेदन त्यांनी दाखल केले. हे निवेदन म्हणजे त्यांच्या दीर्घकाळ चाललेल्या चिंतनाचे फळ होते. एवढेच नव्हे, तर बाबासाहेबांनी भारताचे पाहिलेले स्वप्न होते.

सरदार पटेलांनी बाबासाहेबांना हवा असलेला अखंड भारत पाहिला होता. त्यांची दृष्टी प्रखर वास्तववादी असल्यामुळे त्यांना भारतासमोर असलेले कळीचे प्रश्न समजले होते. विशेषत: भारत हा देश प्रबल व्हावा, त्यातील लोकशाही भरभक्कम पायावर उभी राहावी असे त्यांना वाटे. लोकशाहीला शिस्तीचा पाया असला पाहिजे अशी त्यांची विचारसरणी होती. एक महत्त्वाचा प्रश्न त्यांना जाणवला. भारतातील संस्थानिकांवरचे ब्रिटिशांचे सार्वभौमत्व नष्ट होऊन ते स्वतंत्र झाले होते. त्यांचे स्वातंत्र्य संपुष्टात आणून संस्थांनी प्रजेला खरेखुरे स्वातंत्र्य दिले पाहिजे या कामाला त्यांनी अग्रहक्क दिला होता. ते काम त्यांनी त्वरेने केले. तसे ते शेतकरी कुटुंबातले. बॅरिस्टर होऊन ते परतले तरी ते आत्मत: शेतकरीच राहिले. सत्तेचा मोह त्यांना नव्हता. त्यांनी आपल्या निदर्शकांना एकदा सुनावले होते, " तुमची गुलामगिरी संपली. पण अशा निदर्शनात वेळ फुकट घालवून तुमचा उद्धार होणार नाही. तुम्ही तुमच्या स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग करीत आहात." अशी त्यांची स्पष्ट नीती होती. गांधीजी नेहेमी म्हणत, " पंडित नेहरू हे विचारवंत आहेत तर पटेल हे कार्यवीर आहेत." मितभाषी सरदारांना आपल्या पक्षातील कार्यकर्त्यांना कामाला

लावण्यात विशेष रस होता. त्यांच्याजवळ एक विशेष शक्ती होती आणि ती म्हणजे संघटनकौशल्य ! म्हणूनच त्यांनी ओळखले, की डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा उपयोग देशासाठी झाला पाहिजे. दलितांच्या मुक्तिलढ्याचे नेतृत्व डॉ. बाबासाहेब करीत होते. त्यांचे कायदेपांडित्य देशाची घटना बांधायला उपयुक्त ठरेल असा सरदारांचा विश्वास होता. म्हणून तर त्यांचे मन वळविण्याचे काम सरदारांनी केले. त्यांनी आपल्या सहकाऱ्यांना विश्वास दिला, की बाबासाहेबांचे परिश्रम, त्यांचे कायद्याचे सूक्ष्म ज्ञान, त्यांची विद्वत्ता, त्यांची सर्वस्व झोकून देण्याची तयारी, त्यांचे देशप्रेम घटनेच्या जडणघडणीला अत्यंत उपयुक्त ठरेल.

डॉ. बाबासाहेब बंगालमधून निवडून आले होते. पण बंगालचे विभाजन झाल्यामुळे त्यांची घटना समितीतील जागा गेली होती. त्यांना घटना समितीत जागा देणे आवश्यक होते. म्हणून घटना समितीचे अध्यक्ष डॉ. बाबू राजेन्द्र प्रसाद यांनी मुंबईचे मुख्यमंत्री श्री. बाळासाहेब खेर यांना ३० जून ४७ रोजी पत्र लिहिले, की डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना तावडतोब निवडून आणण्याची गरज आहे. तसेच १ जुलै ४७ रोजी सरदारांनी दादासाहेब मावळंकरांना पत्र लिहिले, की आता तुम्ही फॉर्म भरून पाठवू नका. कारण या जागेवर डॉ. आंबेडकरांना निवडून आणावयाचे आहे. ते लिहितात,

> ......डॉ. आंबेडकरांची निवड होणे अत्यंत तातडीचे आहे. तुमच्या निवडीची सध्या तरी घाई नाही. कारण एकच जागा रिकामी आहे. त्यांची बंगालमधून निवड झाली होती. येथील सर्वांचे म्हणणे आहे, की डॉ. आंबेडकरांच्या वृत्तीत पालट झाला आहे आणि समितीच्या कामात त्यांचा उपयोग अधिक होईल. म्हणून त्यांना फॉर्म भरण्यासाठी पाठवला आहे. पुनः जेव्हा जागा होईल तेव्हा तुमच्या अर्जाचा विचार करता येईल. घटना समितीत १५ ऑगस्ट ४७ पूर्वी तुम्ही येण्याची आवश्यकता नाही.

आणि सरदारांनी अचूक निर्णय घेतला होता. अर्थात, गांधीजींची या गोष्टीला संमती होती. गांधीजी, नेहरू, पटेल, प्रसाद आदी नेत्यांनी ह्यावर विस्तृत चर्चा केली होती. जुलै ४७ मध्ये डॉ. आंबेडकर रीतसर घटना समितीत निवडून आले आणि पहिल्या मंत्रिमंडळात

त्यांना कायदामंत्री म्हणून समाविष्ट करण्यात आले. तत्पूर्वी पंडित नेहरूंनी वल्लभभाई पटेलांना कळवले होते, की माझे डॉ. आंबेडकरांशी बोलणे झाले आहे. कायदामंत्री म्हणून सध्या तरी काम पुरेसे आहे. आणखी त्यांच्याकडे सोपवण्यासारख्या अनेक गोष्टी आहेत (३०–७–४७). बाबासाहेबांनी देशाचे हित लक्षात घेऊन मंत्रिपदाची जबाबदारी स्वीकारण्यास संमती दिली. घटना समितीने २९–८–४७ रोजी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा महत्त्वाच्या मसुदा समितीत समावेश केला. ३०-८-४७ रोजी मसुदा समितीचे अध्यक्षपद त्यांच्याकडे आले. त्यांच्याबरोबर अल्लादी कृष्णस्वामी, गोपाळस्वामी अयंगार, के. एम. मुनशी, मोहमद सादुल्ला, बी. एल. मित्तर, डि. पो. खैतान हे सदस्य होते. त्यात श्री. मित्तर यांच्या जागी पुढे एन. माधवराव आणि खैतान यांच्या जागी टी. टी. कृष्णम्माचारी आले. पण पहिला मसुदा २१–२–४८ रोजी डॉ. आंबेडकरांनी सादर केला. घटना समितीत कलमवार चर्चेचे नेतृत्व बाबासाहेबांनीच केले. त्यांचा साऱ्या सभागृहांनी 'भारतीय राज्यघटनेचे शिल्पकार' म्हणून गौरव केला. डॉ. बाबासाहेबांनी अत्यंत परिश्रमपूर्वक हे काम पार पाडले. लॉर्ड माऊंटबॅटन यांनी बाबासाहेबांचा गौरव करताना म्हटले आहे, "When I became the last Viceroy of India in March 47, I had extremely interesting and Valuble talks with him, and strongly backed by Prime Minister Jawaharlal Nehru's Proposal to appoint him as Minister of Law in the first Independent Indian Cabinet. I was even more pleased to agree to his appointment as a chairman of the Constitution drafting Committee and watched with admiration the very efficient way in which he piloted the new constitution Assembly. This was a magnificient achievement." (London 1975)

सरदार पटेलांच्या अध्यक्षतेखाली अल्पसंख्याकांचे हक्क आणि मूलभूत हक्कविषयक सल्लागार समितीवर बाबासाहेबांना काम करण्याची संधी मिळाली. याच्या दोन उपसमित्या होत्या. अल्पसंख्याकांचे हक्क या समितीचे अध्यक्ष एच. सी. मुखर्जी होते व मूलभूत

हक्कविषयक समितीचे आचार्य कृपलानी अध्यक्ष होते. मुख्य सल्लागार समितीचा प्राथमिक अहवाल घटना समितीला २४ जाने. ४७ रोजी सरदारांनी दिला. २५ मे ४९ रोजी सरदार पटेलांनी सल्लागार समितीचा दुसरा अहवाल सादर केला. देशातील अल्पसंख्य अनुसूचित जाति-जमातींना राजकीय संरक्षणविषयक तरतुदी देण्याची शिफारस करण्यात आली. अनुसूचित जातींतील ज्या लोकांनी शीखपंथ स्वीकारला त्यांनाही समाविष्ट करण्याची शिफारस करण्यात आली. या चर्चेत पं. नेहरू आदी अनेक सदस्यांनी भाग घेतला. पं. नेहरूंचे म्हणणे होते, की धार्मिक अल्पसंख्य म्हणून नव्हे किंवा जातीच्या आधारावर नव्हे, तर शैक्षणिक-दृष्टचा, आर्थिक दृष्टचा, सामाजिक दृष्टचा मागासलेल्या वर्गाला अल्पसंख्यविषयक संरक्षण-तरतुदी हक्क म्हणून दिल्या पाहिजेत. बहुसंख्य लोकांनी विश्वास व्यक्त केला पाहिजे– किंबहुना परस्परांच्या विश्वासावर भारतदेश हा 'धर्मातीत राष्ट्र' म्हणून विख्यात होईल. सरदार पटेलांनी चर्चेचा समारोप करताना म्हटले, "गरीब लोकांवर सतत जुलूम होतो आहे. आपण त्यांचे धड संरक्षण करू शकलो नाही. आम्ही विश्वस्त आहोत. आम्ही पुणे-करारानुसार त्यांच्या रक्षणाची जबाबदारी उचलली होती आणि शब्द दिला होता. आम्ही दिलेला शब्द पाळला काय ? आम्ही कबूल केले पाहिजे, की आम्ही खरे अपराधी आहोत...... या देशात आपल्याला शांती आणि सौख्य यांचे वातावरण निर्माण करावयाचे आहे. संशयाचे वातावरण नव्हे, तर विश्वासाचे वातावरण हवे आहे. या भारतदेशाला ताज्या रक्ताची गरज आहे. हा देश आजारी आहे, त्याची स्थिती रक्तक्षय झाल्यासारखी आहे. केवळ राखीव जागा व सवलती यांच्याबाबत परस्परांत भांडण करून चालणार नाही. या देशाची उभारणी भरभक्कम पायावर उभी केली पाहिजे. 'जुने जाऊ द्या मरणालागुनी' हे म्हणतात ते खरे आहे. प्रत्येकाला विकासाची समान संधी मिळाली पाहिजे म्हणजे हा देश 'धर्मातीत देश' म्हणून उभा करू या." पटेलांच्या म्हणण्याचा इत्यर्थ हाच होता, की ख्रिस्ती, मुसलमान इत्यादी समाजांतील लोकांना राखीव जागा न देता 'राखीव जागा व सवलती' यांची दारे अनुसूचित जाति-जमातींसाठी खुली करावीत म्हणजे इतिहासाने ज्यांना आजवर नाकारले आहे, त्यांना विकासाची संधी देणे गरजेचे आहे. अनुसूचित जाती, अनुसूचित जमाती, भटक्या विमुक्त जाती इत्यादींना घटनेने संरक्षण दिले आणि अस्पृश्यता घटनेने नष्ट झाली. त्या वेळी घटना समितीत म. गांधींचा जयजयकार झाला. वस्तुतः डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचे एक स्वप्न पूर्ण झाले होते. या वेळी बोलताना डॉ. आंबेडकर म्हणाले, 'सरदार पटेलांनी अनुसूचित जाति-जमातींसाठी केवळ महान कार्य केले नाही, तर एकूण हिंदू समाजावर उपकार करून ठेवले आहेत.' हे घटनात्मक संरक्षण दहा वर्षे दिले गेले. पण अनुसूचित जाति–जमातींची पुरेशी सुधारणा झाली नाही आणि ही मुदत वाढवण्यात आली. अद्याप राखीव जागांचे अनुशेष भरावयाचेच आहेत. लोकसभेत, राज्यसभेत, राज्यातल्या विधिमंडळात, जिल्हापरिषदांत, महापालिकेत, पंचायत-राज्यात अनुसूचित जाति-जमातींचे प्रतिनिधी निवडून गेले पण त्यांचा पक्षात प्रभाव पडला नाही. आजही दलित जाति-जमातींचे प्रश्न आहेत तेच आहेत; कदाचित वाढले आहेत. ते केव्हा सुटणार कुणास ठाऊक ? मला वाटते, ते प्रश्न सोडवण्याची इच्छाच कोणत्या पक्षात दिसत नाही. स्वातंत्र्यामुळे एक सोनेरी संधी आली अन् गेली. नेते सत्तेच्या खेळात गुंतले आहेत. म्हणून जनतेने जूट उभारून, लढ्याच्या मार्गाने स्वतः आपले प्रश्न सोडवले पाहिजेत.

१९४७ च्या डिसेंबरमध्ये डॉ. आंबेडकरांची प्रकृती ठीक राहात नव्हती. कामाचा ताण वाढत होता. त्यांची सतत काळजी घेणारे जवळचे माणूस हवे होते. डॉ. मावळंकरांच्या मुळे डॉ. सविता कबीर यांची गाठ पडली. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर व डॉ. सविताबाई यांनी विवाहबद्ध व्हावयाचे ठरवले. या निमित्ताने सरदारांनी अभीष्टचिंतनपर पत्र पाठवले (१५ एप्रिल १९४८).

प्रिय डॉ. आंबेडकर,

आज तुमच्या लग्नाची बातमी वर्तमानपत्रावरून कळली. आज तुम्ही विवाहबद्ध होत आहात. माझे हार्दिक अभिनंदन. आपल्या वैवाहिक आयुष्याला माझ्या शुभेच्छा. जर बापू हयात असते, तर त्यांनीही आपल्याला आशीर्वाद दिले असते. कळावे, लो. अ.

आपला,
वल्लभभाई पटेल

त्याला ताबडतोब डॉ. बाबासाहेबांनी १७ एप्रिल ४८

रोजी उत्तर दिले. त्यांनी लिहिले होते–

प्रिय सरदार पटेल,

आमच्या विवाहानिमित्त आपण ज्या शुभेच्छा दिल्या आहेत त्यांचा मी आभारपूर्वक स्वीकार करतो.

जर बापू हयात असते, तर त्यांनी आमच्या विवाहाला आपले आशीर्वाद दिले असते हे म्हणणे मला मान्य आहे.

आपण आता पूर्ण खडखडीत बरे झाला असाल अशी आशा करतो.

कळावे, लोभ असावा.

आपला,
बी. आर. आंबेडकर

१५ एप्रिल ४८ रोजी पंतप्रधान जवाहरलाल नेहरू यांनी सरदारांना लंडनच्या डेली मेलमध्ये आलेली डॉ. आंबेडकर यांच्या विवाहाची विपर्यस्त बातमी आल्याचे कळवले. अशा विपर्यस्त बातमीबाबत आपण काही तरी केले पाहिजे असे त्यांचे म्हणणे होते. ' डेली मेल ' मधील वार्ताहराने पाठवलेले बातमीचे कात्रण असे होते–

" डॉ. भी. रा. आंबेडकर अनुसूचित जातीचे (अस्पृश्य) आहेत. ते भारत सरकारचे कायदा-मंत्री आहेत. गुरुवारी, दिल्लीमधील एका ब्राह्मण बाईशी लग्न करून हिंदू कायद्याचे उल्लंघन करणार आहेत. हिंदुधर्मातील ब्राह्मण–भिक्षुक ही सर्वश्रेष्ठ जात आहे. अशा जातीतील ब्राह्मण बाईने आपल्या जातीबाहेर लग्न करणे हा गुन्हा आहे. जे अन्य सरकारी नोकर अस्पृश्यांच्या घरी प्रवेश करीत नाहीत किंवा खात–पीत नाहीत, अशांना त्रासदायक होऊ नये म्हणून जाहीर लग्न-समारंभ केला नाही आणि सर्व कॅबिनेट मंत्री दिल्लीला गुरुवारी नव्हतेच. आंबेडकरांची पत्नी एक विख्यात डॉक्टर आहे."

१३ एप्रिल ४८ रोजी दिल्लीचा वार्ताहर श्री. इझार्ड यांनी लंडनच्या डेली मेलला हा मजकूर पाठवला होता. ही बातमी किती विपर्यस्त होती हे वरील मजकुरावरून लक्षात येईल. पण सरदार पटेलांना ही बातमी खटकली. त्यांनी या वार्ताहराने जाणूनबुजून केलेला खोडसाळपणा पंतप्रधानांच्या कानावर घातला.

सरदार पटेल व पंडित नेहरू यांच्या संबंधात गांधी हयात होते. तेव्हाच तणाव निर्माण झाला होता. ३ जानेवारी १९४८ रोजी सरदार वल्लभभाई पटेल यांनी कलकत्त्याला एक भाषण केले होते. त्या भाषणात ते म्हणाले होते, " भारतात राहिलेल्या साडेचार कोटी मुसलमानांनी वस्तुतः पाकिस्तान निर्माण केलेले आहे. त्यांची निष्ठा एका रात्रीत बदलली यावर विश्वास ठेवणे कसे शक्य आहे ? " त्यानंतर तीन दिवसांनी लखनौला केलेल्या भाषणात ते म्हणाले होते की " मुसलमानांना आपली निष्ठा सहज सिद्ध करता येईल. त्यांनी पाकिस्तानने काश्मीरवर केलेल्या आक्रमणाचा निषेध करावा " असा प्रसंग देऊन श्री. प्रभाकर पाध्ये म्हणतात, " सरदार पटेलांच्या या भाषणामुळे नेहरू संतप्त झाले. पटेलांना मंत्रिमंडळातून काढून टाकण्याचा आपला इरादा त्यांनी बोलून दाखविला. मोठीच आणीबाणीची परिस्थिती निर्माण झाली. महामंत्र्याला आपले सहकारी निवडण्याचा हक्क आहे असे मत गांधीजींनी व्यक्त केले पण त्याचबरोबर नेहरूंनी सरदारांना काढू-बिढू नये असेही त्यांनी सांगितले. सरदारांना काढले असते, तर मोठाच पेच-प्रसंग निर्माण झाला असता. जनतेच्या कल्पनाशक्तीची पकड घेण्याची नेहरूंची किमया सरदारांपाशी नव्हती. पण काँग्रेस संघटना त्यांच्या हातात होती. सतरा काँग्रेस-समित्यांपैकी तेरा समित्यांनी सरदार पटेल हेच महामंत्री व्हावेत असे मत व्यक्त केले होते " (पाहा– व्यक्तिवेध, पृ. ५३). ३० जाने. ४८ रोजी पटेलांनी गांधीजींबरोबर एक तास चर्चा केली. या वेळी नेहरू आणि पटेल यांच्यातील तणाव विकोपाला गेले होते. गांधीजी त्या वेळी म्हणाले होते, " कॅबिनेटमध्ये तुम्ही असणे अत्यंत महत्त्वाचे होते. मंत्रिमंडळातील मतभेद भयंकर ठरतील " आणि त्याच दिवशी प्रार्थना सभेत नथुराम गोडसेने गांधीजींवर गोळी झाडली. लॉर्ड माऊंटबॅटन यांनी या दोघा शोकाकुल नेत्यांना सांगितले, " गांधीजींशी झालेल्या माझ्या अखेरच्या मुलाखतीत ते मला म्हणाले होते, की " या दोघांत अंतःकरणाचे ऐक्य निर्माण व्हावे अशी माझी तीव्र इच्छा आहे. " माऊंटबॅटन यांचे हे उद्गार ऐकून पटेल-नेहरूंनी एकमेकांकडे पाहिले. गांधीजींच्या स्मृतीने त्यांना जोडलेले होते ते अखेरपर्यंत. सरदार पटेल गांधीजींच्या निधनापासून मात्र खचत गेले. नाशिकच्या अधिवेशनात त्यांनी पक्षाच्या सदस्यांना कळकळीने सांगितले, " पूर्ण स्वराज्य हे आपले ध्येय आहे. या भारताला बलवान

करू. काँग्रेस पक्षाला खरा धोका आहे तो अंतर्गत कलहा-पासून. म्हणून मित्रहो, एकजूट उभारा. प्रामाणिकपणे काम करा.'' सरदार राष्ट्रवादी होते. आपले राष्ट्र स्वतंत्र व्हावे व प्रबल व्हावे या तळमळीतून हे उद्गार बाहेर पडले होते. त्यांच्या जीवनाला राष्ट्रवादाचे वैचारिक अधिष्ठान होते हे लक्षात घ्यायला हवे.

हैदराबाद संस्थानाचे विलिनीकरण ही एक डोकेदुखी होती. पण सरदारांनी अत्यंत चातुर्याने हा प्रश्न हाताळला. निजामाचे धोरण अडमुठे होते. अमेरिकेच्या अध्यक्षांनी मध्यस्थी करावी अशी त्यांची इच्छा पण ती मान्य झाली नाही. मग निजामाने हैदराबादचा प्रश्न सुरक्षामंडळासमोर नेण्याचा मनोदय व्यक्त केला होता. हैदराबादला स्वतंत्र स्थान हवे होते. निजामाने सरदारांनी ठेवलेल्या उदार अटी फेटाळल्या होत्या. हैदराबादमध्ये परिस्थिती दिवसेंदिवस चिघळत होती आणि सरदार मार्ग शोधत होते. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचाही सल्ला घेतला असावा. संरक्षणमंत्रालयाशीदेखील चर्चा केली होती. १३ सप्टें. ४८ रोजी लष्करी कारवाई योजली होती. १२ सप्टेंबर ४८ रोजी बॅ. जिनांचे निधन झाले. ब्रिटिश कमांडर-इन-चीफ जनरल बुचरचा सल्ला होता, की कारवाई पुढे ढकलावी. पण सरदारांना योजना अमलात आणायची होती. सी. राजगोपालचारी यांच्या अध्यक्षतेखाली कॅबिनेटची सभा घेण्यात आली आणि निर्णयावर शिक्कामोर्तब करण्यात आले. ठरल्याप्रमाणे हैदराबादचा प्रश्न लष्करी कारवाईने सुटला. हैदराबादच्या प्रजेला मुक्त केल्याचा आनंद पटेलांना मिळाला. सरदार पटेलांनी धैर्याने खंबीर भूमिका घेतली आणि संस्थाने विलिनीकरणाचे कार्य पुरे केले. या निमित्ताने घटनासमितीत त्यांनी केलेले भाषण महत्त्वाचे होते. संस्थानिकांना तनखे मिळाले पण संस्थानी-प्रजेला स्वातंत्र्याचा आनंद लाभला.

लखनौ येथील उत्तर प्रदेश अनुसूचित जाती-परिषदेसमोर २५ एप्रिल १९४८ रोजी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी भाषण केले होते. या भाषणाचे विपर्यस्त वृत्त लखनौच्या वृत्तपत्रांतून आले. त्याच्या आधारे २७ एप्रिल ४८ रोजी पंडित नेहरूंनी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना खुलासा विचारला होता. या पत्रात त्यांनी लिहिले होते–

'' तुमचं भाषणाचं वृत्त वाचून आश्चर्य वाटलं अन् दुःखही झालं. या भाषणातून काही मूलभूत प्रश्न निर्माण होतात. एक तर या भाषणात व्यक्तीवर आणि काँग्रेस पक्षावर हल्ले केले आहेत. अखेरीस काँग्रेस संघटनेत दुही माजावी यासाठी आवाहन केलेले आहे. शिवाय पूर्णपणे जातीय पातळीवर राजकीय पक्ष चालवण्याचेही आवाहन आहे. मला वाटते जातीय राजकारण करणाऱ्या राजकीय पक्षाबद्दल सरकारने ठाम विरोधी धोरण स्वीकारलेले आहे हेही लक्षात घेतले पाहिजे. मंत्रिमंडळापैकी एका सदस्याने जाहीर विधाने केली तर कॅबिनेटच्या सामुदायिक जबाबदारीचे तत्त्व संपुष्टात येईल.''

आपला संताप पं. नेहरूंनी व्यक्त केला होता. शिवाय त्यांनी लिहिले होते, की

'' आम्ही सरकारातील तुमच्या सहकार्याचे स्वागतच केले आहे. घटना समितीत आपण जे महत्त्वाचे कार्य केले आहे त्याचे मोल आम्ही जाणतोच. माझ्या सहकाऱ्यांनी वा मी स्वत: आपल्याशी अनादराचे वर्तन कधी केले नाही याची मला जाणीव आहे. आपल्याकडून मिळत असलेले सहकार्य वृद्धिंगत व्हावे आणि आपल्या सल्लामसलतीचा व आपण करीत असलेल्या कामाचा लाभ मिळावा हीच इच्छा आहे.''

या पत्राला २८ एप्रिल ४८ रोजी डॉ. बाबासाहेबांनी सविस्तर, मुद्देसूद उत्तर लिहिले होते. या पत्रात आपण सभेत काय बोललो व त्याचे वृत्त किती विपर्यस्त आले असले पाहिजे हे त्यांनी पं. नेहरूंच्या निदर्शनास आणून दिले. एक तर परिषदेसमोर करावयाचे भाषण त्यांनी लिहिले नव्हते. आपल्या उत्स्फूर्त भाषणात जे महत्त्वाचे मुद्दे उपस्थित झाले त्याचा त्यांनी निर्देश केला. त्यांनी चर्चिलेले प्रमुख मुद्दे असे–

१) कॅबिनेट मिशननंतर माझ्या तटस्थतेचे कारण काय ?

२) काँग्रेस सरकारमध्ये मी सामील का झालो ?

३) भविष्यकालीन माझा कार्यक्रम काय ?

या मुद्द्यांना सविस्तर उत्तरे दिली आहेत त्यामुळे माझे म्हणणे लक्षात येईल मग गैरसमजाला जागा राहणार नाही.

अ) ''अनुसूचित जातीच्या फेडरेशनने राजकीय संरक्षणविषयक तरतुदींची मागणी केली होती. त्यांपैकी महत्त्वाची मागणी स्वतंत्र मतदारसंघाची होती.

प्राथमिक निवडणूक ही एक महत्त्वाची कसोटी मानली, तर सर्व अनुसूचित जाति-जमाती या मागणीच्या मागे होत्या. पण असे असताही कॅबिनेट मिशनने ही मागणी दोन कारणाने फेटाळली. एक म्हणजे मुस्लिम–शीख यांच्या तुलनेत आमचा पक्ष परिणामकारक ठरला नसावा. दुसरं असं की आमची एकजूट नव्हती. आमच्यातच पंचमस्तंभी अथवा घरभेदी होते. कॅबिनेट मिशनला अनुसूचित जातींचे स्वतंत्र अस्तित्व संपुष्टात आणायचे असावे आणि मला तर अनुसूचित जातींना जर राजकीय संरक्षणविषयक हक्क व तरतुदी मिळाल्या नाहीत तर त्यांचे भविष्य अंधारात राहील असे ठामपणे वाटत होते. हा अंधार माझ्यासमोर होता. म्हणून मी कसलेच विधान केले नाही."

ब) "मी काँग्रेसचा कट्टर विरोधक आहे ही गोष्ट खरी आहे. पण मी विरोध करायचा म्हणून कधीच विरोध केला नाही. जेथे सहकार्यामुळे काही लाभ होतो तेथे सहकार्याचा हात पुढे करणे चांगले. मला वाटते की काँग्रेसशी झगडून काही उपयोग नाही. म्हणून मी सहकार्याचे धोरण स्वीकारले आणि सहकार्याच्या धोरणामुळे भारतीय घटनेत काही संरक्षणविषयक हक्क व सवलती आम्हाला मिळू शकल्या. आणखी काही उदाहरणे देता येतील."

मी काँग्रेस सरकारात का सामील झालो ? दोन कारणे संभवतात– एक म्हणजे कॅबिनेटमध्ये येण्याचे निमंत्रण कोणत्याही अटीशिवाय होते. दुसरे म्हणजे अनुसूचित जाति-जमातींचे हितसंबंध सरकारमध्ये राहून मला सुरक्षित राखता येतील. मी म्हणत असे, की अनुसूचित जाति-जमातींना पूर्वग्रहयुक्त वाईट कायदे लादले तरी एवढे भय नाही. त्यांना खरे भय वाटते ते प्रशासनापासून. प्रशासकीय सेवेत अनुसूचित जाति-जमातींचा अभाव आहे. त्यामुळे प्रशासन वाईट आहे. कारण अनुसूचित जाति-जमातींच्या बाबतीत हे प्रशासन सहानुभूतिशून्य आहे. कारण हे प्रशासन सवर्ण हिन्दू अधिकाऱ्यांचे आहे आणि अनुसूचित जाति-जमातींच्या बाबतीत हे प्रशासन नेहमीच पक्षपात करीत आले. आणि खेड्यात हे सवर्ण हिन्दू अधिकारी अनुसूचित जाति-जमातींवर वर्षाचे सर्वही दिवस जुलूमजबरदस्ती करीत असतात आणि दडपशाहीने वागत असतात. म्हणून प्रशासकीय सेवेत अनुसूचित जाति-जमातींचे अधिकारी आले म्हणजे जुलूमजबरदस्ती व दडपशाहीला थोडा आळा बसेल. हे सर्व साधायचे म्हणजे सरकारबाहेर राहण्यापेक्षा सरकारात सामील होणे बरे."

क) अखेरच्या मुद्द्याबाबत मी म्हणालो, "काँग्रेस पक्षात मात्र सामील होण्यात काहीच अर्थ नाही. दोन पक्ष अस्तित्वात राहण्यात सुरक्षितता आहे. सरकारवर टीका करणारा दुसरा विरोधी पक्ष हवाच. अन्यथा ते सरकार अगदी सहजपणे हुकूमशहा बनेल. ते एक जळतं घर आहे. काँग्रेस पक्षामध्ये असा एक गट आहे, की तो विरोधी पक्ष होऊ इच्छितो. विरोधी पक्षाची तीव्र गरज आहे. दुसरे असे, की काँग्रेस पक्ष विघटित होत आहे. समाजवादी गट बाहेर पडू पाहतो आहे. हा गट किती प्रभावी होईल हे आज तरी सांगता येत नाही. पण शक्यता निर्माण झाली आहे. मला वाटते की यापुढे दोन पक्ष पडतील– १) काँग्रेस, २) सोशॅलिस्ट. यामुळे काँग्रेस पक्षात सामील होण्याचा प्रश्न नाही. फार तर असे म्हणता येईल, की काँग्रेस आणि सोशॅलिस्ट पक्षांत जावे की नाही असा प्रश्न असेल. माझा सल्ला मात्र असा आहे की अनुसूचित जातींनी तिसरा पक्ष म्हणून काम करावे आणि त्यांना या दोघांत समतोलही राखता येईल व त्यांच्याजवळ सौदा करण्याची शक्ती येईल. केवळ अनुयायी बनून राहण्यात अर्थ नाही. यामुळे यदा-कदाचित लाभ झाला, तर अनुसूचित जाति-जमातींना पदे लाभतील. पण अनुयायी बनून राहण्याने सत्ता काही हाती येणार नाही.

आपल्या परिषदेने नुकताच पंतसरकारने केवळ १० टक्के नोकरीमध्ये राखीव जागा तुम्हाला दिल्या याबद्दल निषेधप्रदर्शक ठराव केला. वस्तुतः लोक-संख्येच्या प्रमाणात तुम्हाला २२ टक्के जागा मिळायला पाहिजेत. कारण पंतसरकारला तुम्हाला तुमचा न्याय्य हक्क देण्याची इच्छा नाही. पंतसरकारमागे बहुमत आहे व त्यांना तुमच्या साहाय्याची जरुरी नाही. जेव्हा ते तुमच्यावर अवलंबून राहतील– आणि ते शक्य आहे जर तुमची एकजूट असेल– तेव्हा तुमचा २२ टक्के राखीव जागांचा आग्रह त्यांना तुमचा गट स्वतंत्र असेल तर मान्य करावाच लागेल.

मग अनुसूचित जाती आणि अन्य मागासवर्गीय यांच्या एकजुटीच्या प्रश्नाकडे वळलो. अन्य मागासवर्गीय जातींचे प्रतिनिधी परिषदेस उपस्थित होते आणि त्यांच्याच आग्रहाखातर या एकजुटी-प्रश्नांवर बोललो.

ज्या दोन वर्गांचे समान हितसंबंध आहेत त्या दोन वर्गांत एकी असू नये याचा मला खेद वाटतो. कारण अन्य मागासवर्गीयांना अनुसूचित जातींबरोबर राहणे फारसे पसंत नाही. कदाचित आपण अनुसूचित जातींच्या पातळीवर येऊ याचे त्यांना भय वाटत असावे. मला वाटते की अनुसूचित जाती व अन्य मागासवर्ग यांच्यात रोटी व्यवहार व्हावा, बेटी व्यवहार व्हावा याविषयी मी उत्सुक नाही. दोघांनी आपले स्वतंत्र अस्तित्व ठेवावे. पण आपला मागासलेपणा दूर व्हावा यासाठी एक राजकीय पक्ष म्हणून एकत्र यायला हरकत नाही. राजकारणात अनुसूचित जातींनी देशाच्या राजकारणात सक्रिय भाग घेऊन आपली स्थिती सुधारली तोच मार्ग अन्य मागासवर्गीयांनी का अनुसरू नये ? अनुसूचित जाती आणि मागासवर्ग यांची लोकसंख्या देशाच्या लोकसंख्येत अधिक भरेल. म्हणून मला वाटते, की राज्यकर्ती जमात होण्याचे बळ या दोन वर्गांच्या एकजुटीत आहे. राजकीय सत्ता हस्तगत करायची, तर ही एकजूट आवश्यक आहे. या वर्गाचा धीरच होत नाही कारण त्यांना असे वाटते, की काँग्रेस पक्षाची सत्ता अबाधित राहणार आहे. हा समज चुकीचा आहे हे माझे म्हणणे होते. लोकप्रिय लोकशाहीत कोणतेही सरकार कायम राहात नाही. अगदी पंडित जवाहरलाल नेहरू व सरदार वल्लभभाई पटेल या दोन सर्वश्रेष्ठ काँग्रेस नेत्यांनी स्थापन केलेले सरकार कायम नाही. जर तुम्ही संघटित व्हाल तर तुम्ही सरकारवर हुकुमत गाजवू शकता व सत्ता बळकावू शकाल.

मी माझ्या म्हणण्याचा सविस्तर अहवाल दिला आहे. जेव्हा मी लिखित भाषण वाचून दाखवतो किंवा उत्स्फूर्त भाषण करतो तेव्हा माझे भाषण ठरावीक मुद्द्यांच्या अनुषंगाने असते. या तीन मुद्द्यांचा मी भाषणात परामर्ष घेतला.

माझ्या भाषणाविषयी आपली प्रतिक्रिया जी झाली तिच्याविषयी मला खालील गोष्टी स्पष्ट कराव्याशा वाटतात–

१) काँग्रेसशी कोणतेही शत्रुत्व नाही. वस्तुतः काँग्रेसशी मी सहकार्य केले आणि नव्या घटनेनुसार काँग्रेसशी सहकार्य करण्याची शक्यता मी स्पष्ट केली होती.

२) आताच्या सरकारातील कोणत्याही सदस्याचा नामोल्लेख केला नाही. तुमच्या आणि सरदार पटेलांबाबत जो संदर्भ माझ्या भाषणात आला तो कोणत्याही दृष्टीने अपमानास्पद नव्हता उलट गौरवास्पद होता.

३) सध्याच्या कॅबिनेटच्या कृतींविषयी दूरान्वयानेसुद्धा मी बोललो नाही.

जातीय पातळीवर संघटनेबद्दल आपण जी प्रतिक्रिया व्यक्त केली त्याबद्दल मला एवढेच म्हणायचे आहे, की कॅबिनेटमध्ये जातीय संघटनेच्या ठरावावर जी चर्चा झाली त्यातील मी घेतलेल्या भूमिकेचा आपल्याला विसर पडला असावा. अनुसूचित जातींना राजकीय संरक्षणविषयक हक्क आणि सवलती जोपर्यंत दिल्या जातात, तोपर्यंत स्वतःची राजकीय संघटना बांधणं आवश्यक आहे. कारण दिलेले संरक्षणविषयक हक्क आणि सवलती कागदावर राहणार नाहीत याची त्यांना खबरदारी घ्यावी लागेल. आपणही माझी भूमिका मान्य केली आणि घटना समितीत उत्तर देताना त्याचा समावेश करीन हेही मान्य केलेत.

कॅबिनेटच्या सामुदायिक जबाबदारीचा मुद्दा मला मान्य आहे. आपण हे जाणत असाल, की या तत्त्वाचे कसोशीने पालन मी करीत आलो आहे. एक आपल्या परवानगीने सांगतो, की कॅबिनेटच्या सभेत आलेल्या बऱ्याच प्रश्नांबाबत माझी तुमच्यापेक्षा स्वतंत्र भूमिका व मते असतात. काही मते जिव्हाळ्याच्या प्रश्नाबद्दल असत आणि ती मते निकडीने मांडली पाहिजेत या विचाराने मी अस्वस्थ असे. असे असले तरी मी अशा प्रश्नांवर माझी भूमिका मांडण्यासाठी वृत्तपत्रे किंवा जनतेच्या दरबारी गेलो नाही. कित्येक सभांची आलेली निमंत्रणे मी नाकारली आहेत. अशासाठी, की सरकारबद्दल काही अप्रिय बोलण्याचा मोह टाळावा म्हणून ही तटस्थपणाची भूमिका जाणूनबुजून स्वतः घेतली होती. केवळ कॅबिनेटच्या सामुदायिक जबाबदारीचे तत्त्व पाळता यावे या उद्देशाने.

आपल्याला व उपमहामंत्र्यांना सत्तेवरून खाली ओढण्याचा प्रयत्न केला या विधानाविषयी मला सांगणे क्रमप्राप्त आहे. जर माझ्या भाषणातील महत्त्वाच्या मुद्द्याबाबतचे विवेचन लक्षात घेतले तर माझ्या भाषणात मी मुळीच असे काही सुचविले नाही. आपल्याविषयी व सरदारांविषयी जो संदर्भ होता, तो अगदी सर्वसाधारण होता आणि तो उदाहरणादाखल होता. यात कसलेही कारस्थान नव्हते. इतकेच नव्हे तर वैयक्तिक महत्त्वाकांक्षेला आधार सापडेल असा उल्लेखही नव्हता. नव्या घटनेनुसार जी निवडणूक व्हायची आहे

त्या संदर्भात माझा मुद्दा होता. सध्याच्या सरकाराबद्दल दूरान्वयानेही काहीच म्हटलेले नव्हते. वृत्तपत्रे माझ्या बाबतीत कठोर भूमिका स्वीकारतात. माझ्या बोलण्यातील घटिताला, वाक्प्रचारांना विपर्यस्त वळण देऊन छापणे ही त्यांची करामत आहे. माझ्या लखनौच्या भाषणाचे विपर्यस्त वळण देऊन छापलेले वृत्त तुमच्या वाचनात आले असावे व अर्थाचा अनर्थ झाला असावा.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी प्रंतप्रधानांना जे सविस्तर उत्तर पाठविले त्याचीच प्रत सरदार पटेलांना पाठवली व त्यात लिहिले, " तुमच्या लक्षात येईल, की वृत्तपत्रे विपर्यस्त मजकूर देतात. लखनौला केलेल्या भाषणाबद्दल कोणीही सरळ मनाचा माणूस कसलीही हरकत घेणार नाही." या पत्राला सरदार पटेलांनी समर्पक उत्तर पाठविले आहे. ते लिहितात, " माझी प्रथम प्रतिक्रियाच बरोबर होती याचा मला आनंद वाटतो. तुमच्या भाषणाचा मजकूर इतका निराळा आहे आणि छापलेला मजकूर विपर्यस्त आहे. आमच्यापैकी कुणाचीच इच्छा नाही, की तुम्ही सरकारातून जावं. विशेषत: व्यक्तिश: माझीही इच्छा तशी नाही. गाडगीळ यांनी तुमचा निरोप कळवला आणि मी त्यांना सांगितले, की काळजी करण्यासारखे काहीच नाही. उलट, तुम्ही सरकारात असावे अशी माझी इच्छा आहे. माझी खात्री आहे, की काँग्रेस पक्ष तुमच्याशी सहकार्य करील आणि तुम्हाला अनुसूचित जातीचे हक्क व सवलती देण्याच्या कार्यात यश मिळेल. अर्थात, तुम्हाला कदाचित असे वाटते की काँग्रेस पक्ष अनुसूचित जातीचे हितसंबंध सुरक्षित ठेवण्याच्या कामात अडथळे आणील. अशी शंका जरी आली, तर तुम्हाला आपले संबंध संपुष्टात आणण्याचे स्वातंत्र्य आहे. अनुसूचित जातीबाबत कायदा अस्तित्वात यावा याबद्दल भय बाळगण्याचे कारण नाही. प्रशासकीय अडचणीबाबत तुमच्या शंका योग्य आहेत. साधारणत: प्रशासकीय अधिकारी दिवसेंदिवस अनुसूचित जातींच्या प्रश्नाबद्दल सहानुभूती बाळगीत आहेत अशी माझी खात्री झाली आहे. हळूहळू अनुसूचित जातींचे अधिकारी प्रशासकीय सेवेत येत आहेत ही गोष्ट स्वागतार्ह आहे. मला वाटते, परस्परसहकार्याच्या भावनेनेच वातावरण निवळेल, विरोधाने काहीच साधणार नाही. या भावना तुमच्या भाषणात व्यक्त झालेल्या आहेत याचा मला आनंद होतो. माझी प्रकृती सुधारत आहे. हळूहळू कामकाजात भाग घेईन. एक आठवड्याच्या भरात माझी प्रकृती ठीक होईल."

सरदार पटेलांच्या या पत्रातील मनमोकळ्या प्रतिक्रिया वाचून बाबासाहेबांना आनंद झाला. तसे त्यांनी १० मे ४८ रोजी लिहिलेल्या छोट्या पत्राने कळवले होते. डॉ. आंबेडकर यांना जसं खुलासा विचारणार पत्र पं. नेहरूंनी लिहिलं होतं तसा खुलासा पं. नेहरूंनी सरदार पटेलांनाही विचारला होता. तेव्हा म. गांधीजींनी मध्यस्थी केली होती. १९४९ मध्ये सरदार पटेल आणि डॉ. आंबेडकर यांच्यामध्ये सी. के. देसाई यांच्या नेमणुकीवरून गैरसमज निर्माण झाला होता. पण सरदारांनी डॉ. आंबेडकरांना खरा प्रकार समजावा म्हणून सविस्तर पत्र लिहिले होते.

मंत्रिमंडळात आल्यानंतर सरदार पटेलांनी डॉ. आंबेडकरांशी अत्यंत जिव्हाळ्याचे संबंध जोपासले होते. मात्र घटना समितीत ' राज्ये आणि अल्पसंख्य '-विषयक विस्तृत निबंध डॉ. आंबेडकरांनी सादर केला होता. १५ एप्रिल ४७ रोजी उपसमितीची बैठक भरली होती. तिचे अध्यक्ष आचार्य कृपलानी होते. देशाचे आर्थिक नियोजन केन्द्राकडे असावे असे काँग्रेस पक्षाचे सर्वसाधारण मत होते. पं. नेहरू यांना वाटत होते, की केन्द्र व राज्य यांत विभागून हा विषय असावा. डॉ. आंबेडकरांचा आग्रह होता, की खऱ्या व्यक्तिस्वातंत्र्यासाठी आणि आर्थिक नियोजनाला आवश्यक असणाऱ्या राजकीय सातत्यासाठी मूलभूत हक्कांचा एक भाग म्हणून आपल्या योजनेचा घटनेत अंतर्भाव असावा. वस्तुत: डॉ. आंबेडकरांची योजना चांगली होती. देशातील मूलभूत उद्योग राष्ट्रीय असावेत, आयुर्विम्याचे राष्ट्रीयीकरण करावे, शेती सामूहिक असावी अशा त्यांच्या काही सूचना होत्या. पण आचार्य कृपलानींनी डॉ. आंबेडकरांचे म्हणणे फेटाळले. सरदार पटेलांनीही, आणि डॉ. राजेन्द्रप्रसादांनी डॉ. आंबेडकरांचे म्हणणे फेटाळले. श्री. के. टी. शहा आणि के संतानम् यांनी डॉ. आंबेडकरांच्या म्हणण्याला पूर्ण पाठिंबा दिला. देशाच्या आर्थिक नियोजनासारख्या महत्त्वाच्या विषयाला घटनेत स्थान हवे ही सूचना पटेलांमुळे फेटाळली. डॉ. आंबेडकरांचे आर्थिक न्याय देण्याचे स्वप्न पटेलांच्या नकारामुळे संपुष्टात आले एवढे मात्र खरे.

संदर्भ : सरदार पटेलांच्या पत्रव्यवहाराचे खंड.
पं. नेहरू यांच्या पत्रव्यवहारांचे खंड.

* *

अनुक्रमणिका

वाद्–संवाद्

संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

फेब्रुवारी-मार्च १९९१ चा अंक मिळाला. काही निरीक्षणे–

१) आपल्या संपादकीयात ' इहामुत्र फलभोग विराग... ही मुमुक्षू असण्याची अट आहे असे शंकराचार्य सांगतात ' असे विधान आहे. ' इहा० ..' ही मुमुक्षुत्वाची अट नसून, मुमुक्षुत्व आणि आणखी दोन ' साधनां 'सकट ब्रह्मजिज्ञासेच्या पूर्व-अटीत साधन-चतुष्टय म्हणून शंकराचार्यांनी मांडली आहे.

२) पृष्ठ ' दोन ' वर, ' निसर्ग ' ह्या संकल्पनेविषयी काही स्पष्टीकरणात्मक सांगितल्यावर, ' निसर्गाच्या चौकटीत जी बसू शकत नाही अशी अवस्थाच असू शकत नसल्याने ' असे विधान केल्यावर, तत्संबद्ध कल्याण करून घेण्याचे ' प्रयत्न अर्थात फोल ठरतात ' असे सरधोपट विधान केले आहे.

निसर्ग म्हणज इंद्रियगम्य विषयांचा आणि प्रत्यक्षाधिष्ठित–अनुमानगम्य विषयांचा व्यूह असा सीमित अर्थ का घ्यावा ? अतीन्द्रिय अनुभव इन्द्रियांतीत आहेत हे खरे पण ते निसर्गातील मानण्याची गरज आहे काय ? अगदी भौतिकीचा विचार केला तरी, Uncertainty Priciple पासून तो Subatomic स्तरावरील वास्तव कधी Wave च्या स्वरूपात तर कधी Particle च्या स्वरूपात आढळणे इत्यादी, इंद्रियगम्य ' निसर्गाच्या ' साक्षात विरोधी असलेल्या, गोष्टी नाकारावयाच्या का ? अगदी ' इह 'वादाची व्याख्या करतानासुद्धा न्यूटॉनियन–कार्टेशियन सापळ्यात (किंवा खोड्यात) स्वतःला अडकवून घेण्याची आवश्यकता आहे काय ? भौतिकीनेसुद्धा ती चौकट टाकली आहे. ' जे अनुभवाला येते ते अस्तित्वात आहे ह्याचा स्वीकार करण्यात... समंजसपणा आहे ' असे आपण म्हणता. अगदी योग्य ! ' अनुभवाला ' येणे म्हणजे फक्त इन्द्रियांना जागवणे का ? ' मूत्रपिंडातून जसे मूत्र, यकृतातून जसे पित्त त्याप्रमाणे मेंदूतून ' विचार ' स्रवतो ', ह्या सतराव्या-अठराव्या शतकात लोकप्रिय असलेल्या बालिश बुद्धिवादाचा त्याग करावयास अजूनही आपण का कचरत आहोत ?

३) " इहवाद हा मानवी जीवनाविषयीचा **एक** दृष्टिकोण आहे." अगदी मान्य ! पण, ' मानवी जीवनाची ' **खरी साध्ये** ' काय आहेत हे विशद करणारी ही दृष्टी आहे ', (म्हणजेच बाकीचे शून्यवाद खोटी आणि/किंवा चुकीची साध्ये सांगतात) असे Plenary Certificate घ्यायला काही आधार ?

४) मनुस्मृतीवरील अत्यंत ठोकळेबाज विचारांनी ओतप्रोत भरलेल्या लेखाच्या शेवटी मधुकर देशपांडे बजावतात (पृ. ६१), " पण मनुस्मृतीचा पूज्य ग्रंथ म्हणून **जनमानसावर** पगडा आहे हे कबूल करायला पाहिजे." ' मनुस्मृती ' ही कोणत्याही राज्याची code of law नव्हती. ' दहना ' मुळे तिचे नाव चार लोकांना माहीत तरी झाले. पण तत्पूर्वी आपल्या देशातील लाखो ग्राम-आणि-जाति-पंचायती, मनुस्मृतीच्या अस्तित्वाची दखल न घेता (किंवा नसता) आपले व्यवहार शतकानुशतके चालवीत होत्या (उदा., लक्ष्मण मान्यांच्या लग्नासंबंधात भरलेली जातिपंचायत !). अशा अवस्थेत जनमानसावर मनुस्मृतीचा **पगडा** आहे, असे विधान धादान्त असत्य ठरते. ते करणे फॅशनेबल आणि सुरक्षित असल्याने करणाऱ्याला बरे वाटते, ' वाहवा 'ही मिळत असेल. पण त्यामुळे आपल्या समाजाच्या इतिहासावर किंवा वर्तमानावर प्रकाशाचा सूच्यग्रमित कवडसासुद्धा पडत नाही. मने कलुषित होत राहतात.

–बाळ गांगल

* *

नवभारताकडे प्रथमच लेख पाठविणाऱ्या लेखकांनी कृपया लेखाबरोबर आपला संक्षिप्त परिचयही पाठवावा, म्हणजे लेख प्रसिद्ध झाल्यास, लेखक–परिचय देताना त्यांची आवश्यक ती माहिती व्यवस्थितपणे देता येईल.

ज्यांनी नवभारतात पूर्वी लेखन केले अशा लेखकांनीही त्यांच्या परिचयात काही नवे वा सुधारित तपशील घालण्याची गरज वाटेल– उदा., बदललेला पत्ता– आम्हास त्याची कृपया कल्पना द्यावी, ही विनंती.

–संपादक

अनुक्रमणिका

संपादक, नवभारत यांस,

स. न. वि. वि.

'गौतमबुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान' हा श्री. बा. ह. कल्याणकर यांचा 'नवभारत'च्या जुलै १९९०च्या अंकातील लेख वाचला. त्या संदर्भात मला काही मुद्दे उपस्थित करावेसे वाटतात. त्यांना आपण आपल्या मासिकात स्थान दिले तर बरे होईल.

'बुद्धाचे सामाजिक तत्त्वज्ञान मुख्यतः मानवी समतेचा पुरस्कार आणि आग्रह धरणारे आहे' (पृ. २७, स्तं.१) हे त्यांच्या लेखाचे सार म्हणून सांगता येईल; पण या त्यांच्या सिद्धान्ताच्या सत्यतेबद्दल शंका निर्माण होण्यासारख्या काही गोष्टी मी निदर्शनास आणू इच्छितो. त्या पुढीलप्रमाणे–

१) प्रा. सदाशिव आठवले आपल्या 'चार्वाक इतिहास आणि तत्त्वज्ञान' या आपल्या प्रबंधात लिहितात– "विवाहाचे बाबतीत जातिबंधन आवश्यक आहे, असे बुद्ध मानतो (दीघनिकाय ३·१·३, दिव्यावदान ३३, मज्झिमनिकाय ८४, ९०, ९३, ९८). त्याच्या शाक्यकुलात वंश शुद्ध राहावा, रक्ताची भेसळ होऊ नये, म्हणून भावाबहिणींचीही लग्ने झाली, असे तो मोठ्या अभिमानाने सांगतो (दीघनिकाय अंबहस्तुत्त). खुद्द बुद्ध ब्राह्मण आणि क्षत्रिय ह्यांखेरीज अन्य वर्णांत जन्म घेत नाही, असे बुद्धपरंपरा कौतुकाने सांगते (जातककथा प्रस्तावना, सुत्तनिपात). चांडाळ रथकार, वेणुकार वगैरे हलक्या जातींत बोधिसत्त्व जन्माला येत नाही" (ललितविस्तार, पृ. २०) (चार्वाक इतिहास आणि तत्त्वज्ञान, आवृत्ती १ ली, पृ. १०६–१०७).

२) निदान भिक्षुसंघामध्ये तरी बुद्धाने समता पाळली असेल, असे म्हणावे तर त्याबद्दलही शंका निर्माण होते कारण भारतीय संस्कृतिकोशातील पुढील उतारा याच्या अगदी उलट सांगतो – बौद्ध भिक्षूतही हीन कुलोत्पन्न भिक्षू जर श्रेष्ठ कुलोत्पन्न भिक्षूंची बरोबरी करू लागले, तर त्यांना अपमान सोसावा लागे. सीह कोत्थुक जातकात कोकाकिल नामक भिक्षूची कथा आली आहे. दुसरे बहुश्रुत भिक्षू धर्मग्रंथ वाचताना पाहून त्यालाही आपण ते वाचावे अशी इच्छा झाली, पण बुद्धाला जेव्हा हे कळले तेव्हा त्याने त्याची चांगलीच निर्भर्त्सना केली. ...... बौद्ध धर्माने भेदभाव न करता सर्व वर्णांच्या व जातींच्या लोकांचा संघात समावेश केला, हे म्हणणे बरोबर नाही. हीन वर्ण व हीन कुल यांतील व्यक्तीला संघात प्रवेश मिळत नसे, असे विनयपिटकावरून कळते." (भारतीय संस्कृती कोश, खंड तीन, पृ. ५८०–५८१).

३) पुढे पृ. ६० वर श्री. कल्याणकर यांनी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे मत उद्धृत केले आहे.– "जर हिंदू धर्माने दलितवर्गाला शस्त्र धारण करण्याचे स्वातंत्र्य दिले असते, तर हा देश कधीही गुलामगिरीत पडला नसता–" यावर दोन शंका निर्माण होतात– एक म्हणजे दलितांनी अथवा इतर कोणीही शस्त्र धारण करो हे बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाशी कितपत सुसंगत आहे ? शिवाय दुसरी शंका अशी की दलितवर्गातील व्यक्ती अगदी सेनापतिपदापर्यंत पोचलेल्या होत्या किंवा पोचू शकत होत्या, असे उल्लेख प्राचीन वाङ्मयात मिळतात. उदाहरणार्थ, मृच्छकटिक या संस्कृत नाटकातील 'वीरक' व 'चंदनक' ही पात्रे अनुक्रमे न्हावी व चांभार जातींची असूनसुद्धा सेनाधिकाऱ्यांच्या पदांवर गेलेली दिसतात. वीरक व चंदनक हे उज्जयिनीचा राजा पालक याचे सेनाधिकारी असून राजा पालक ही एक ऐतिहासिक व्यक्ती बुद्धाची समकालीन होती; पण तो राजा बौद्धधर्मीय नसून वैदिक यज्ञयाग करणारा अर्थात वैदिक धर्माचे पालन करीत असल्याचे वर्णन त्याच नाटकात येते. वीरक व चंदनक हे दलितवर्गीय असूनही सेनाधिकारीपदावर– व तेही एका वैदिक धर्माच्या राजाच्या पदरी– होते, यावरून त्यांना शस्त्रधारणास बंदी नव्हती, असे सिद्ध होत नाही काय ? दलितांनी शस्त्रविद्या शिकल्याचीच नव्हे तर शिकविल्याचीही उदाहरणे मिळतात. महात्मा फुले यांनी लहूजी मांग या मातंग जातीच्या गुरूकडून शस्त्रविद्या मिळविल्याचा उल्लेख म. फुलेचरित्रात आढळतो, याची संगती कशी लावणार ? याचा स्पष्ट अर्थ माझ्या अल्पमतीप्रमाणे असा होतो की वैदिकांच्या वा हिंदूंच्या धर्मग्रंथात काहीही लिहिले असले तरी त्या धर्माज्ञांचा अंमल मात्र होत नव्हता– अगदी वैदिक धर्मीय राजांकडूनसुद्धा !

४) आणखी एक मुद्दा– बौद्ध धर्माचा प्रसार त्याच्या हयातीत व त्यानंतरही खूप वेगाने झाला. राजाश्रयाचीही कमतरता नव्हती. धर्मप्रसारासाठी भिक्षुसंघ तर होतेच, पण नालंदा, तक्षशिला यांसारखी विद्यापीठेही होती. ही विद्यापीठे इ. स. च्या तेराव्या-चौदाव्या शतकापर्यंत मुस्लिम आक्रमकांनी त्यांचा

अनुक्रमणिका

विध्वंस करीपर्यंत अस्तित्वात होती. अशा रीतीने बौद्ध धर्माचा पगडा भारतावर या ना त्या स्वरूपात सुमारे दोन हजार वर्षांपर्यंत टिकून राहिलेला दिसतो. आद्य शंकराचार्यांनी बौद्ध धर्माचे खंडन करून हिंदू धर्माचे पुनरुज्जीवन केल्याचे आपण इतिहासात वाचतो; पण ते खरे वाटत नाही; कारण शंकराचार्यांनी कोणाही बौद्धपंडिताशी वाद करून त्याला वादात हरविल्याचा उल्लेख त्यांच्या चरित्रात मिळत नाही. त्यांचे वाद झाले ते वैदिक धर्मीय कुमारील भट्ट व त्यांचे शिष्य मंडनमिश्र यांच्याशी ! तेव्हा शंकराचार्यांमुळे हा बौद्ध धर्माचा प्रभाव कमी झाला असेल, हेही संभवनीय वाटत नाही. अशा स्थितीत बुद्धाचे तत्त्वज्ञान खरोखरच समतावादी असते– आणि बौद्ध धर्माचा प्रभाव भारतावर दोन हजार वर्षे तरी होता– तर ते समतावादी तत्त्वज्ञान नष्ट होऊन त्या जागी विषमतावादी वर्णव्यवस्था येण्याचे कारण काय ? की एकूण बहुजन-समाजालाच हे समतावादी तत्त्वज्ञान रुचत नव्हते – पचत नव्हते, असे म्हणावे ? समतावादी बौद्ध धर्माच्या दोन हजार वर्षांच्या प्रभावानंतर आक्रमक म्हणून आलेले मुस्लिम व ख्रिश्चन हेही समतावादीच असल्याचे सांगितले जाते. त्यांची राज्ये येऊनसुद्धा विषमतावादी वर्णव्यवस्था– जातिव्यवस्था कायमच राहिलेली दिसते. याला जबाबदार कोण ? केवळ पुरोहितवर्गावर सर्व जबाबदारी ढकलून इतरांना त्यातून मोकळे होता येईल काय, या प्रश्नाचा ऊहापोह होण्याची गरज आहे.

❋ ❋

साभार पोच

* **मोती पोवळे**– महावीर जोंधळे; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, स्टेशन रोड, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. १७; किं. १० रुपये.
* **जिव्हार**– दिलीप भावसार; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. ११७; किं. ४५ रुपये.
* **निरीहयात्रा**– गणेश विसपुते; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. ११२; किं. ४० रुपये.
* **विषयांतर**– चंद्रकांत पाटील; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. १२८; किं. ५० रुपये.
* **टीकास्वयंवर**– भालचंद्र नेमाडे; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. ३२६; किं. १६० रुपये.
* **विषय चलचित्र सत्यजित राय**– विलास गिते; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. १७५; किं. ७० रुपये.
* **कोळीष्टके**– केशव मेश्राम; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. १४४; किं. ६० रुपये.
* **रंग नाही पाण्याला**– बाबा भांड; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, गांधीनगर, औरंगाबाद–४३१००५; १९९०; पृ. ४८; किं. ८ रुपये.
* **झेलम ते बिआस**– बाबा भांड; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. १३५; किं. ५० रुपये.
* **असे महान वृक्ष ! असे त्यांचे धाडसी शोध !!**– डॉ. वि. रा. ज्ञानसागर; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. ११३; किं. ४५ रुपये.
* **महात्मा जोतीराव फुले : वारसा आणि वसा**– भास्कर लक्ष्मण भोळे; साकेत प्रकाशन प्रा. लि., ११५, म. गांधीनगर, औरंगाबाद– ४३१००५; १९९०; पृ. १७०; किं. ८० रुपये.
* **नैसर्गिक शेती**– भी. गो. भुजबळ; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे– ३०; प्रथमावृत्ती; १९९१; पृ. ८९; किं. २० रुपये.

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

अफगाणिस्तानात शांतता

खैबरखिंडीच्या तोंडाशी असलेला एक मोठा फलक असा होता : 'अफगाणिस्तानाच्या इस्लामी प्रजा-सत्ताकात आपले स्वागत असो.' जेव्हा हा फलक प्रथम लावण्यात आला तेव्हा अफगाणिस्तानात कम्युनिस्ट राजवट होती; आणि ती उलथून टाकणे सोपे ठरत नव्हते. ह्या फलकावरील संदेश धर्मसैनिकांची-मुजाहिदीनांची–आकांक्षा त्या वेळी व्यक्त करीत होता; वास्तव परिस्थिती नव्हे. आज अफगाणिस्तानातील कम्युनिस्ट राजवटीचा अंत झाला आहे. त्याच्या जागी आलेली राजवट कितपत इस्लामी आहे ?

२८ एप्रिल रोजी काबूल येथे परराष्ट्रमंत्रालयात झालेल्या एका समारंभात कम्युनिस्टांच्या हातातून धर्म सैनिकांच्या हाती औपचारिक रीत्या सत्तांतर झाले. सिघबतुल्ला मुजाद्दिदी हे नवीन राष्ट्रप्रमुख आहेत. ते एक विख्यात इस्लामी धर्मपंडितही आहेत. सत्ता स्वीकारताना त्यांनी काढलेले उद्गार असे : "काबूल राजवटीपासून मी आणि माझे सैनिक-बांधव यांच्या हातात सत्ता येत आहे ह्याचा आनंद मला होत आहे." मावळते पंतप्रधान फजल हक खलिकार ह्यांनी उत्तरा-दाखल म्हटले की, "शांततामय पद्धतीने हे सत्तांतर होत आहे ह्याबद्दल मी आपले अभिनंदन करतो." हे संभाषण चालू असताना शहराच्या मध्यभागावर रॉकेट्सच्या सरी कोसळत होत्या ह्याचे भान ह्या दोघांना असल्यासारखे दिसत नव्हते.

सत्तांतर निश्चितच शांततामय नव्हते. अखेरच्या पाच आठवड्यांत जेव्हा कम्युनिस्ट राजवट विघटित होत होती तेव्हा अनेक नागरिक मारले गेले. त्यांची संख्या पन्नासाच्या आसपास असेल. हे जे मारले गेले ते कम्युनिस्ट राजवट धर्मसैनिकांचा प्रतिकार करीत होती म्हणून मारले गेले नाहीत. तर काबूलवर काबू मिळविण्यासाठी धर्मसैनिकांच्या एकमेकांशी ज्या लढाया चालल्या होत्या त्यांत ते मारले गेले.

धर्मसैनिकांत मुख्यतः दोन पक्ष आहेत. अहमदमहा मसूद हा एका पक्षाचा प्रमुख आहे. मसूद ह्यांनी बरेच मुजाहिदीन, अफगाणी टोळ्यांतील भाडोत्री सैनिक आणि (कम्युनिस्ट) राजवटीचे त्यांच्या बाजूला पळून आलेले सैनिक ह्यांना एकवटून चांगल्या ताकदीचे सैन्य उभारले आहे. गुल्बुद्दिन हिकमत्यार हे मसूद ह्यांचे प्रतिस्पर्धी आहेत. कम्युनिस्ट राजवट लवकरच कोसळणार हे स्पष्ट झाल्यावर सरकारी फौजेतील सैनिक आणि अधिकारी फुटून, हिकमत्यार किंवा मसूद ह्यांना मिळाले. बहुसंख्य सैनिक मसूद ह्यांच्या सैन्यात सामील झाले. अफगाणी समाज हा अनेक जमातींचा बनलेला आहे. उझबेक, तुर्कमन, हजारा, इस्नायली, ताजिक ह्या अल्पसंख्य जमाती आहेत. पठाण ही जमात वरचढ आहे आणि ती दीर्घकाळ सत्ताधारी जमात म्हणून नांदली आहे. मसूद हे अल्पसंख्याक जमातींचे प्रतिनिधित्व करतात. ते स्वतः ताजिक आहेत. पण त्यांची वृत्ती नेमस्त असल्यामुळे अनेक पठाणही त्यांचे अनुयायी आहेत.

हिकमत्यार हे पठाण आहेत. शिवाय ते कडवे मुसलमान आहेत. अफगाण हे मुसलमान असले तरी सनातनी इस्लामी विचारसरणीचे आकर्षण त्यांना नाही. त्यांच्या पारंपरिक जीवनपद्धतीच्या दृष्टिकोणातून त्यांना साम्यवाद जितका परका तितका सनातनी इस्लामही परकाच आहे.

मसूद यांचे सैन्य उत्तरेला एकवटले होते आणि हिकमत्यार ह्यांचे सैन्य दक्षिणेला. मध्ये काबूल सापडले होते. कम्युनिस्ट सत्ताधाऱ्यांना शरणागती पत्करून सत्ता कुणाकडे तरी सुपूर्द करायची होती. पण ती कोणाकडे सुपूर्द करणार ? पाकिस्तानात पेशावर येथे, पाकिस्ता-नचे पंतप्रधान नवाज शरीफ, आणि संयुक्त राष्ट्रांनी अफगाणिस्तानासाठी खास नेमलेले वकील बेनन सेवन ह्यांच्या सल्ल्यानुसार, धर्मसैनिकांच्या वेगवेगळ्या गटांच्या नेत्यांनी ५१ सभासदांचे एक 'शुरा'– मंडळ– निवडले आणि ह्या मंडळाने काबूल येथे सत्ता स्वीकारावी असा ठराव केला. २४ एप्रिल रोजी ही गोष्ट घडली. मसूद ह्यांनी ह्या शुराला मान्यता दिली. हिकमत्यार ह्यांनी ही योजना फेटाळून लावली.

दुसऱ्याच दिवशी काबूलसाठी लढाई सुरू झाली. तिच्यात मसूद वरचढ ठरले. त्यांनी अगोदरच आपली हजारो माणसे काबूल येथील मंत्रालयात, सैन्याच्या शस्त्रागारात, रेडिओ–दूरदर्शन केंद्रांत आणि गुप्त

पोलिसांच्या कार्यालयात गुप्तपणे घुसविली होती. सरकारी पोलिस, सैन्य आणि वायुदल यांचा बराच मोठा भाग त्यांनी आपल्या बाजूला वळवला होता. वायुदलाचा वापर करून त्यांनी हिकमत्यार यांच्या अनेक ठाण्यांवर बाँबहल्ले चढविले. जुन्या राजवटीतील काही जहाल पठाण अधिकारी जरी हिकमत्यार यांच्या बाजूला गेले– उदा., गृहमंत्री राझ मुहंमद पत्किन आणि संरक्षणमंत्री सेनापती मुहंमद असलान वतनजार– तरी २८ एप्रिलपर्यंत हिकमत्यार यांच्या बहुतेक अनुयायांना काबूल येथील सरकारी कार्यालयांतून हुसकून लावण्यात आले होते. नवीन (हंगामी) राष्ट्रप्रमुख मुजद्दिदी ह्यांना समारंभपूर्वक सत्ता हाती घेण्याची वाट मोकळी झाली होती.

अफगाणिस्तानात स्थायी राजवट निर्माण करण्याच्या प्रक्रियेतील पहिले पाऊल म्हणजे आज स्थापन करण्यात आलेली शुरा. पुढे कोणत्या तरी घडीला लोया जिर्गा – म्हणजे महासभा – बोलावून मध्यावधी सरकार निवडावे लागेल, नवी राज्यघटना घडवावी लागेल आणि तिच्यातील तरतुदींप्रमाणे निवडणुका घ्याव्या लागतील. ही बिकट वाटचाल आहे. गेली १४ वर्षे अफगाणिस्तान यादवी युद्धात घुसळून निघाले आहे. त्यातील सर्व पक्षोपपक्षांना एकत्र सांधणे आवश्यक आहे, शुराने मुख्यतः ही कामगिरी पार पाडली पाहिजे. ह्याला शुराने प्रारंभ केला आहे. जुने पंतप्रधान नजिबुल्लाखान वगळता कम्युनिस्ट राजवटीत सहभागी असलेल्यांना सार्वत्रिक माफी त्याने जाहीर केली आहे. नजिबुल्लांचे भवितव्य ‘लोकांनी’ ठरवावे असा त्याचा निर्णय आहे.

सर्वांची दिलजमाई घडवून आणणे सोपे नाही. अफगाणिस्तान म्हणजे अनेक टोळ्या, जमाती, धार्मिक पंथ ह्यांची एक कथा आहे. हे सर्व शस्त्रसज्ज आहेत. आज अनेक प्रदेशांत प्रादेशिक लष्करी नेत्याचा अंमल आहे. उदा., इस्माइलखान खेरातवर सत्ता गाजवतात, जनरल अब्दुल रशिद दोस्तम यांची उझ्बेकी जमातीच्या सैन्यावर हुकुमत आहे, इत्यादी. हिकमत्यार आणि त्यांचे साथीदार डोंगराळ विभागांतून आपला लढा चालू ठेवतील असा जबरदस्त संभव आहे.

जर हे प्रादेशिक आणि जमातवादी लढे चालू राहिले तर अफगाणिस्तान विघटित होईल, तुर्कमेन उज्बेक, ताजिक इ. अल्पसंख्य जमाती आपापल्या शेजारच्या जमातबांधवांत सामील होतील, म्हणजे तुर्कमेनिस्तान, उज्बेकिस्तान आणि ताजिकिस्तान यांच्यात अनुक्रमे सामील होतील असे भविष्यकालातील एक चित्र आहे. हे शक्य आहे. पण हे अपरिहार्यपणे घडून येईल असे नाही.

गेल्या चवदा वर्षांतील बराच काळ मुजाहिदीनांनी आपापसांत लढण्यात घालवला हे सत्य आहे. पण एकमेकांशी तडजोडी करून दोस्तीचे करार घडविण्याच्या आणि एकत्र नांदण्याच्या कलेतही अफगाण प्रवीण आहेत असा इतिहासाचा दाखला आहे. मसूद यांना जे यश लाभले आहे ते त्यांचे स्वतःचे सैन्य बलिष्ठ आहे म्हणून नव्हे तर जनरल दोस्तम यांच्यासारख्यांशी ते सख्य जोडू शकले यामुळे. आतापर्यंत तरी कोणत्याही प्रदेशाने किंवा जमातीने फुटीरतेचा झेंडा उभारलेला नाही.

आखाती युद्धाचे धडे

लष्करातील पायदळ-विभाग स्वतःविषयी नेहमी अभिमानाने असे म्हणतो, की अखेरीस पायदळ हा लष्कराचा सर्वांत महत्त्वाचा घटक आहे. कारण युद्ध जिंकणे म्हणजे शत्रूवर पुरता काबू मिळवून त्याचा प्रदेश कबजात घेणे होय. माणसे जमिनीवर राहतात आणि युद्ध जमिनीवर जिंकावे लागते. आणि ते पायदळ जिंकते. कितीही प्रगल्भ तंत्रज्ञानावर आधारलेली दूरगामी शस्त्रास्त्रे तुम्ही वापरली तरी ती युद्ध जिंकण्याची पूर्वतयारी फार तर करून देतात. प्रत्यक्ष युद्ध जिंकण्याची कामगिरी ही पायदळाला, आवश्यक तर हातघाईची लढाई करून, पार पाडावी लागते.

सद्दाम हुसेन यांच्याविरुद्ध अमेरिका आणि तिचे साथीदार ह्यांनी जे युद्ध अलीकडे जिंकले त्याच्यापासून मिळणारा प्रमुख धडा ह्या पारंपरिक मताला छेद देतो असा अनेकांचा ग्रह झाला. अमेरिकेने जी अति-प्रगल्भ, उच्च-तांत्रिक (हाय-टेक्नॉलॉजी) शस्त्रास्त्रे वापरली त्यांच्यापुढे सद्दाम हुसेन यांचे सैन्य टिकाव धरूच शकले नाही असा एकंदर युद्धवार्तांचा सूर होता. इराकी सैन्याची भिस्त रणगाडे आणि सैनिकांची संख्या ह्यांच्यावर होती. ‘तिसऱ्या जगातील’ लष्करी दृष्ट्या बलिष्ठ असलेल्या राष्ट्राची स्थिती सर्वसाधारणपणे अशीच असणार. तुम्ही रणांगणावर कितीही रणगाडे, तोफा, सैनिक ओता, प्रगत राष्ट्रांकडे असलेली उच्च-तांत्रिक शस्त्रास्त्रे त्यांचा क्षणार्धात नव्हे तरी थोड्याच अवधीत निःपात करू शकतात हे सत्य आता

सिद्ध झाले आहे असा अनेकांनी ह्या युद्धापासून निष्कर्ष काढला आहे.

हा निष्कर्ष कदाचित योग्य असेल. पण पुराव्यापासून सरळपणे निघणारा असा हा निष्कर्ष आहे असे दिसत नाही. युद्धाविषयी प्रारंभापासून ज्या बातम्या येत होत्या त्यांच्यामुळे सर्वांची अशी समजूत झाली होती की इराकचे प्रचंड सेनादल रणांगणावर उतरले होते, त्याच्याशी तोडीस तोड असे मनुष्यबळ अमेरिकेकडे नव्हते आणि संख्येतील ही उणीव भरून काढण्यासाठी अमेरिकेला उच्च-तांत्रिक शस्त्रास्त्रांवर अवलंबून राहणे भाग होते. ही समजूत निखलसपणे अमेरिका आणि दोस्तराष्ट्रे यांचे मिळून सैन्य इराकी सैन्यापेक्षा संख्येने अधिक होते. अमेरिकेच्या संरक्षण खात्याने युद्धकाळात असे जाहीर केले होते, की एकूण युद्धभूमीवर इराकचे ५,४७,००० एवढे सैन्य होते. पण अमेरिकन तज्ज्ञांचाच असा अंदाज आहे की जेव्हा जमिनीवर युद्धाला तोंड लागले तेव्हा युद्धभूमीवर १,८३,००० एवढेच इराकी सैन्य होते. हवाई हल्ल्यांना सुरुवात झाल्यानंतर बरेच इराकी सैनिक पळून गेले आणि काही मारले गेले– १,५३,००० इराकी सैनिकांनी पळ काढला आणि ९,००० कामी आले असा एक अंदाज आहे– ते सर्व जमेस धरले तरी अमेरिकन संरक्षण खात्याने युद्धभूमीवरील इराकी सैन्यसंख्येचा जो अंदाज केला होता तो खूपच अतिरेकी होता यात शंका नाही. शत्रूच्या सैन्यसंख्येचा योग्य अंदाज जर अमेरिकन युद्धखात्याला करता आला असता तर ह्या युद्धात सर्वात विवाद्य ठरलेला निर्णय घेतला गेला नसता. हा निर्णय म्हणजे जमिनीवरील लढाईला प्रारंभ झाल्यानंतर १०० तासांनी युद्धविराम करण्याचा निर्णय. इराकी सैन्य फार मोठ्या संख्येने युद्धभूमीवर नाही हे ध्यानात आले असते तर युद्धविराम न करता सद्दाम हुसेनचा पूर्ण पाडाव होईपर्यंत युद्ध जारी ठेवण्यात आले असते.

युद्धभूमीवरील खरीखुरी परिस्थिती काय आहे ह्याविषयीची माहिती गोळा करून योग्य तो अंदाज बांधण्यात अमेरिका कमी पडली. युद्धविरामाची घोषणा ज्या प्रकारे करण्यात आली त्यावरून असा ग्रह होत होता की कुवेतमध्ये अडकून पडलेले इराकी सैन्य आणि त्याच्याकडे असलेली अवजड युद्धसामग्री ह्यांचे इराककडे परतण्याचे मार्ग बंद झाले होते. कारण परतीच्या मार्गावरील पूल उडवून लावण्यात आले होते. पण बरेच इराकी रणगाडे आणि इतर अवजड शस्त्रे कुवेतमधून निसटून इराकला परतू शकली. आणि सद्दाम हुसेन यांच्याविरुद्ध सुरू झालेल्या अंतर्गत बंडाळीचा बिमोड करण्यासाठी त्यांचा वापर करता आला. कुवेतमध्ये 'इराकी रिपब्लिकन गार्ड'च्या अडकून पडलेल्या बऱ्याच तुकड्या अशाच निसटल्या, इराकच्या राखीव सैन्याला जाऊन मिळाल्या आणि हे सर्व सैन्यदल नवीन इराकी फौजेचा गाभा ठरले.

उच्च-तांत्रिक शस्त्रास्त्रांची जशी जाहिरात करण्यात आली होती तितक्या अमानवी बिनचूकपणे त्यांनी आपली कामगिरी बजावली नाही. 'F–117 A स्टेल्थ-फायटर-बॉम्बर' हे दूरच्या लक्ष्यावर अचूकपणे मारा करणारे एक उच्च-तांत्रिक अस्त्र तर अमेरिकन नौदलाचे टोमॉहॉक क्रूझर मिसायल हे असेच दुसरे अस्त्र. ह्यांनी एकंदरीत आपल्या शस्त्रसंभाराचा मारा आपापल्या लक्ष्यांवर नेमकेपणे केला. पण आपल्या कामात ते नेहमी सुसंगतपणे यशस्वी झाले असे नाही. स्टेल्थ बॉम्बर ह्यांनी आपल्या लक्ष्यांवर ९० टक्के वेळा बिनचूकपणे मारा केला असा दावा प्रारंभी करण्यात आला होता. प्रत्यक्षात ही टक्केवारी ६० च्या जवळ होती. आपली लक्ष्ये भेदण्यात टोमॉहॉक ८५ टक्के वेळा यशस्वी झाले असे जाहीर करण्यात आले होते. आता हे यश ५० टक्क्यांच्या आसपास असेल अशी दुरुस्ती करण्यात आली आहे. ह्या बाबतीत खात्री बाळगता येत नाही कारण ज्या लक्ष्यांवर टोमॉहॉकचा मारा करण्यात आला होता त्यांच्यावर अनेकदा विमानांनीही हल्ला चढविला होता.

युद्धात इराक स्कड मिसायलचा वापर करीत होते. त्याच्यावर प्रति-अस्त्र म्हणून अमेरिकेने पेट्रिअट मिसायलचा उपयोग केला. पेट्रिअट हे मुळात विमान-विरोधी अस्त्र म्हणून बनविण्यात आले होते. पण मिसायल-विरोधी अस्त्र म्हणूनही ते उपयोगी ठरले. फेब्रुवारी १९९१ मध्ये प्रे. बुश ह्यांनी पेट्रिअटची जाहीरपणे पाठ थोपटली होती. तोपर्यंत इराककडून ४२ स्कडचा मारा करण्यात आला होता आणि त्यांतील ४१ स्कड हे पेट्रिअटने अंतराळात अडवून नष्ट केले असे बुश ह्यांनी सांगितले. अमेरिकन सैन्याच्या अधिकृत प्रवक्त्याने नंतर जे निवेदन दिले त्याप्रमाणे युद्धकाळात एकंदर ८६ स्कड सोडण्यात आले होते व त्यांतील १० स्कड पेट्रिअटने नष्ट केले व इतर १४ निकामी केले.

अनुक्रमणिका

सैन्याच्या म्हणण्याप्रमाणे सौदी अरेबियात पेट्रिअट व स्कड ह्यांच्यात ज्या झटापटी झाल्या त्यांतील ७० टक्के झटापटीत स्कड यशस्वी ठरले. इस्राइलमध्ये पेट्रिअट इतके यशस्वी ठरलेले दिसत नाही. इस्रायली लोकांचे म्हणणे असे की स्कडमुळे जेवढे नुकसान होई त्याहून अधिक नुकसान पेट्रिअटचा स्फोट झाल्यावर गळून पडणाऱ्या त्याच्या सांगाड्यामुळे आणि इतर अवशेषांमुळे होत असे.

पेट्रिअट किती परिणामकारक ठरले ह्याविषयीच्या विवादाला एक पार्श्वभूमी आहे. एक पक्ष अमेरिकेने 'स्टार वॉर'विषयक संशोधन चालू ठेवावे, म्हणजे अधिकाधिक प्रगल्भ उच्च-तांत्रिक शस्त्रास्त्रे बनवीत राहावे ह्या धोरणाचा पुरस्कर्ता आहे. त्याचा युक्तिवाद असा की पेट्रिअट हे क्षेपणास्त्र प्रारंभी हल्ला करणाऱ्या विमानांचा बंदोबस्त करण्यासाठी म्हणून घडविण्यात आले होते. ते क्षेपणास्त्रांना अडवून त्यांचा नाश करण्यासाठीही अत्यंत उपयुक्त ठरले. तेव्हा तेव्हा खास क्षेपणास्त्र–विरोधी क्षेपणास्त्र म्हणूनच जर नव्याने त्याची घडण केली तर ते किती तरी अधिक प्रभावी ठरेल. विरुद्ध पक्षाचे म्हणणे असे की पेट्रिअट हे पूर्णपणे फुसके ठरले आणि म्हणून 'स्टार वॉर्स'विषयक संशोधन चालू ठेवण्यात काही अर्थ नाही.

हा वाद म्हणजे एका व्यापक वादाचा भाग आहे. हा अधिक व्यापक वादविषय असा की यापुढे युद्धात हवाई दलाची नेमकी भूमिका काय राहील ? युद्धानंतर अमेरिकन हवाई दलाचे जनरल मेरिल मॅक्पिक ह्यांनी केलेले एक भाष्य असे की, ज्या हवाई दलाने भूसैन्याचा निर्णायक पराभव केला असे इतिहासातील हे पहिले युद्ध आहे. आता हे जर खरे असेल तर त्याचे बरेचसे श्रेय जी उच्च-तांत्रिक अस्त्रे ह्या युद्धात प्रथमच वापरण्यात आली त्यांच्याकडे जाते. उदा., जरी स्टेल्थ-बॉम्बर जेवढे बिनचूक आहे म्हणून सांगण्यात येत होते तेवढे नसले तरी युद्धात ज्या एकंदर लक्ष्यांवर मारा करण्यात आला होता त्यांतील ४० टक्के लक्ष्ये स्टेल्थ-बॉम्बरने नष्ट केली आणि हे करताना अमेरिकन सैन्याचे किंवा शस्त्रसंभाराचे काहीही नुकसान झाले नाही. ही उच्च-तांत्रिक अस्त्रांनी बजावलेली कामगिरी. उलट, हवाई दलाकडे इराकी अण्वस्त्रनिर्मितीचे कारखाने नष्ट करण्याची कामगिरी सोपविण्यात आली होती. युद्धानंतर असे आढळून आले की, ह्यांतील बरेच कारखाने शाबूत राहिले होते. अल् अथीर येथील कारखान्यावर हवाई दलाने अनेकदा बॉम्बवर्षाव केला होता. पण ह्यामुळे त्याचे फारसे नुकसान झाल्याचे आढळले नाही.

ह्या युद्धापासून योग्य धडे शिकण्यात येणारी खरी अडचण ही की इराकी सैन्याने खराखुरा प्रतिकार असा केलाच नाही. उदा., एक निष्कर्ष असा काढण्यात आला आहे की युद्धभूमीवर सैन्याच्या बचावासाठी, फळी मजबूत करण्यासाठी म्हणून ज्या तजविजी करण्यात येतात– उदा., खंदक खणणे, तटबंदी रचणे, इ.– त्यांचा आधुनिक सैन्यापुढे निभाव लागत नाही. इराकी तटबंदी भेदून अमेरिकन सैन्य सुरळीतपणे आरपार गेले. पण इराकी सैन्याने आपली फळी टिकवून धरण्याचा गंभीरपणे प्रयत्न केलाच नाही. ह्याचे कारण कदाचित असे असेल की अमेरिकन हवाई दलाने केलेल्या बेफाम बॉम्बवर्षावामुळे ते बधीर झाले होते. पण ह्याची उलट बाजू अशी की इराकी तटबंदी आणि मोर्चे फोडण्यासाठी अमेरिकन सैन्याने वापरलेली यंत्रसामग्री जुनाट होती; ती अत्याधुनिक नव्हतीच.

आधुनिक जीवनाचा वेग

मंत्री इ. महत्त्वाचे लोक असतात. त्यांना खूप कामे असतात. परराष्ट्रमंत्र्याची कामे परदेशांशी संबंधित असतात. त्यांना वारंवार परदेशांत जावे लागते. किती वारंवार ?

नेपोलिअनचा पाडाव केल्यानंतर युरोपचा राजकीय नकाशा स्थिरस्थावर करण्यासाठी १८१४ मध्ये जी व्हिएन्ना कॉंग्रेस भरविण्यात आली होती तिच्यासाठी युरोपच्या सर्व प्रमुख राष्ट्रांचे परराष्ट्रमंत्री व्हिएन्नामध्ये उपस्थित होते. ही कॉंग्रेस ९ महिने चालली. परराष्ट्रमंत्र्यांना शिकार करायला, संध्याकाळी जलसे, संगीतिका ऐकायला, नाटके पाहायला पुरेसा वेळ होता.

१९४६ साली ब्रिटनचे परराष्ट्रमंत्री अर्नेस्ट बेव्हिन जेव्हा संयुक्त राष्ट्रांच्या बैठकीसाठी अमेरिकेला गेले तेव्हा ते सहा आठवडे तेथे राहिले. त्यानंतर लवकरच ते मॉस्कोला गेले आणि तेथे सात आठवडे राहिले.

आजचे डग्लस हर्ड हे ब्रिटिश परराष्ट्रमंत्री १९९१ च्या पहिल्या सहा महिन्यांत २० भिन्न राष्ट्रांना भेट देऊन आले. ह्यासाठी त्यांनी २३ वेळा प्रवास केला. इटलीचे जियानी दि मिशेलिस ह्यांनी दोन वर्षांत चार लक्ष ऐंशी हजार कि. मी. एवढा दीर्घ प्रवास केला.

* *

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका